هذا هو الإسلام
(٨)

قراءة النص الديني

بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي

د. محمد عمارة

مكتبة الشروق الدولية

هذا هو الإسلام

(٨)

قراءة النص الديني

بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي

الطبعـــة الأولى

١٤٢٧ هـ ـ أكتوبر ٢٠٠٦ م



٩ شارع السعادة . أبراج عثمان . روكسى . القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ ـ ٤٥٠١٢٢٩ ـ ٢٥٦٥٩٣٩

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >

البرنامج الوطنى لدار الكتب المصرية
الفهرسة أثناء النشر
(بطاقة فهرسة)
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (ادارة الشئون الفنية)

عمارة، محمد.

هذا هو الإسلام: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي/ محمد عمارة ـ ط١ .ـ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م

١٠٤ص؛ ١٧× ٢٤ سم.

تدمك 977-09-1830-X

١ ـ التأويل.

٢ ـ العلم الباطن.

أ. العنوان ٢٢٧

رقم الإيداع ١٩٢٠٩/ ٢٠٠٦م

الترقيم الدولى I.S.B.N. - 977- 09- 1830- x

الفهرس

الموضـــــوع **الصفحة**

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

«الهيرمينوطيقا» Hermeneutics ـ في صورتها التي تبلورت فيها، ووصلت إليها في «فلسفة الأنوار» الأوروبية الوضعية ـ في القرن الثامن عشر الميلادي ـ والتي هي انبعاث متطور «للتأويل» الذي عرفه الفكر الغربي منذ العصر اليوناني.. هذه «الهيرمينوطيقا»، قد بلغت في الغلو إلى الحد الذي حكمت فيه بموت الإله ـ تعالى الله عن ذلك ـ في تأويل النصوص المقدسة لدى اليهود والنصارى.. وبموت الكاتب والمؤلف في النصوص الأدبية والفنية.. وبالقطيعة مع **«المعنى»** الذي قصده الكاتب، وإحلال **«الدلالة»**، أي عالم القارئ وكينونته وفهمه الذاتي محل مقاصد الكاتب والمتكلم.. وحكمت أيضا **«بالتاريخية.. والنسبية»** على عالم المؤلِّف، ونفسيته، وملابسات خطابه، ومقاصده، والمعاني التي أودعها النص الذي أبدعه.. وأقامت ـ هذه «الهيرمينوطيقا» ـ القطيعة المعرفية الكبرى مع منظومة القيم التي جاء بها النص.. فكانت ـ في هذا النسق الفكري الغربي ـ: **علم فهم النص، الذي أحل «الدلالة» و«المغزى» محل «المعنى»، فأقام القطيعة مع الموروث، والموروث الديني على وجه الخصوص..**

ولأن هذه «الهيرمينوطيقا» قد مثلت الطور المغالي لعلم التأويل الذي عرفته الحضارة الغربية في قراءة النصوص منذ العصر «اليوناني» فلا بد لفهمها، وفهم درجة غلوها من رؤيتها في سياق تاريخ التأويل عبر تطور الفكر الغربي في هذا الميدان..

***

لقد نشأ التأويل للنصوص، كمحاولة من القارئ للفكاك من قيود هذه النصوص، ففي مواجهة النصوص ذات السلطة والنفوذ الفكري والاجتماعي نشأ التأويل للفكاك والتحرر من هذه السلطة وهذا النفوذ.

ولقد كانت دواعى التأويل - الذى يتجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه، ويتعدى حقيقة معناه إلى المجاز - متعددة، منها:

١ - التحرر من قيد النص المقدس، ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأى الذى يذهب إليه صاحب التأويل.

٢ - التحرر من قيد النص المقدس، ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل.

٣ - الرغبة فى تعميق صريح النص المقدس الساذج، ابتغاء مزيد من العمق فى الآراء التى يحتويها[١].

ولم تكن سلطة النص أو سذاجته، التى يسعى التأويل إلى التخلص والتحرر من قيودها وقفًا على النص الدينى وحده، بل لقد دخل التأويل كل النصوص ذات السلطان الثقافى والاجتماعى.. «فامتد إلى النصوص القانونية، وإلى الآثار الأدبية حين تصبح ذات سلطة.. وعندما أصبح شعر «هوميروس» - [القرن التاسع قبل الميلاد] - ذا سلطة، بدأ تأويله لدى أنصار «المدرسة الكلبية»[٢].. فكان تأويل «زيوس» - كبير الآلهة - «باللوجوس» Logos (العقل الأول).. وتأويل تقييد الإلهة «هيرا» بالأغلال، بأنه اتحاد العناصر.. وتأويل جرح «أفروديت» - (إلهة الجمال) - و«أرس» بأنه هزيمة جيش البرابرة إلخ.. إلخ[٣].

وإذا كان هذا التأويل لرموز شعر «هوميروس» قد مثل **الانتقال من ظواهر معانى الألفاظ إلى معان أكثر مادية وتجسدًا، فإن بواكير التأويل القديم للنصوص الدينية المقدسة قد أخذت الاتجاه المعاكس، أى الانتقال - فى تأويل الكلمات والرموز - من ظاهر معناها إلى باطنها، أى تجريد هذه الكلمات والرموز من المعانى الحقيقية**

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: [مذاهب الإسلاميين] جـ٢ ص١٠ طبعة بيروت ١٩٧٣م.

(٢) المدرسة الكلبية: إحدى مدارس الفلسفة اليونانية، رائدها - تلميذ سقراط - «انتستاس» [٤٣٥ - ٣٧٠ق.م] كانت تحتقر العرف والتقاليد والأخلاق الشائعة، وتزهد فى اللذات، وتدعو لالتزام قانون الطبيعة. وسميت بهذا الاسم نسبة إلى المكان الذى كان يجتمع فيه أتباعها «الكلب السريع»، ولأنهم كانوا يتبجحون الرذائل التى يرفضونها انظر: [القاموس الفلسفى] د. مراد وهبة وآخران. طبعة القاهرة ١٩٧١م.

(٣) [مذاهب الإسلاميين] جـ٢ ص١٠، ١١.

لألفاظها، وتحويلها إلى عالم المجاز . . ولقد تم ذلك تحت ضغط هجوم الفلسفة على هذه النصوص الدينية، التى رأتها الفلسفة مليئة باللاعقلانية والخرافات والأساطير . . فكان «تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن إعلانا عن أن هذه النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكنونة، وأن الطقوس والشعائر بل والأحكام العملية هى الأخرى رموز وأسرار، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور، ولا ينفذون إلى المعانى الخفية المستورة التى هى من شأن أهل العلم الحق، علم الباطن . . وبدأ الحديث عن أن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلا . . »(٤).

***

وفى إطار اليهودية وعهدها القديم بدأ التأويل الباطنى للنص الدينى المقدس يأخذ طريقه . . فكان تأويل «أبراهام» (إبراهيم) بأنه «النور» (العقل)، وزوجته «سارة» بأنها «الفضيلة»، و «الفصح» بأنه «تطهير الروح . . أو خلق العالم» . . ثم جاء «فيلون» [٢٠ ق.م - ٥٤م] - اليهودى - «فجعل من هذا التأويل الباطنى مذهبا ومنهجا فى فهم النص الدينى المقدس، ولقد دفعه إلى ذلك الحملة الفلسفية اليونانية على ما فى التوراة من أساطير ساذجة أو غير معقولة، مثل برج بابل، والحية التى أغرت حواء فى الجنة، وغضب إله الجنود . . فاضطر «فيلون» إلى تأويل هذه الأساطير واللامعقول تأويلا باطنيا . . ورأى **أن هذا التأويل بالباطن هو الانتقال من جسم النص إلى روحه وحقيقته** . . فكان تأويله للجنة بأنها ملكوت الروح، ولشجرة الحياة بأنها خوف الله، ولشجرة المعرفة بأنها الحكمة، ولأنهار الجنة الأربعة بأنها الفضائل الأربع الأصلية، و«لهابيل» بأنه التقوى الخالصة من الثقافة العقلية، و «لقابيل» بأنه الأنانى، و «لشيث» بأنه الفضيلة المزودة بالحكم، و «الأخنوخ» بأنه الرجاء . . و «لسارة» بأنها الفضيلة والحكم، و «ليوسف» بأنه نموذج الرجل السياسى . . »(٥).

فتبلور منذ ذلك التاريخ - القرن الأول الميلادى - منهاج التأويل الباطنى الذى ينتقل من ظاهر النص إلى باطنه، ومن حقيقة ألفاظه إلى ما هو أبعد من مجازاتها . . والذى ذهب بعيدا على طريق الغلو بسبب ما حفلت به تلك النصوص الدينية من الأساطير

(٤) المرجع السابق جـ٢ ص٧ - ١٠ .
(٥) المرجع السابق . جـ٢ ص١١ - ١٣ .

الخرافية والقصص اللامعقول.. وبسبب هجوم الفلسفة اليونانية على هذا اللامعقول.

***

ولقد تكررت القصة مع النص النصراني.. فأمام هجمات الأفلاطونية المحدثة على النصوص الدينية النصرانية، تبنى المدافعون عن النصرانية مذهب «فيلون» في التأويل الباطني.. فوجدنا «يوسطينوس» [١٠٠ - ١٦٥م] يؤول عبارة سفر التكوين (٤٩ : ١١): «غسل ثيابه في الخمر، ورداءه في العنب» بأن معناها: «أنه سيطهر المؤمن الذي يسكن فيه «اللوجوس» (الكلمة) بدمه الذي يأتي من أمه مثل عصير العنب».. وعبارة سفر أشعيا (٩ : ٦): «ستكون الحكومة على عاتقه» بأن «المسيح سيشنق على الصليب».

ولقد برز في التأويل النصراني «أوريجانس» Origen [١٨٥ - ٢٥٤م] - الذي تأثر بفيلون اليهودي - والذي بلور لقراءة الكتاب المقدس منهاجا يقول: إن قراءة هذا الكتاب إنما تحكمها مستويات القراء:

١ - فالرجل البسيط يكفيه «جسد» الكتاب المقدس.

٢ - والرجل المتقدم في الفهم يدرك «روح» هذا الكتاب.

٣ - والرجل الكامل هو الذي يفهمه بالناموس النفساني الذي يطلع على الغيب.

ولقد كان «أوريجانس» - مثله مثل «فيلون» - واقعا تحت ضغط الفلسفة اليونانية، التي هاجمت ما في هذه النصوص الدينية من استحالات، مثل الإله الذي هو «بستاني يزرع بستانا أو يتنزه فيه».. أو «وجه الله الذي استتر منه قابيل».. ومثل ما في إنجيل متى (٤ : ٨ وما يليها) من أخذ الشيطان يسوع إلى جبل عال.. إلخ إلخ.

فأمام هذه الاستحالات أقر «أوريجانس» بأن كثيرا من القصص الواردة في هذه الكتب المقدسة لو أخذ بحروفه لكان محالا غير معقول.. **وقال بالتفريق، في هذه النصوص، بين أقوال يمكن أن تفسر حرفيا، وأخرى يجب أن تؤوَّل باطنيا.**

ولقد شهد هذا الميدان ألوانا من الغلو في التأويل الباطني الذي لا ضابط له، ولا منطق يحكمه.. وذلك من مثل قول «هيرونيموس» St. Jérôme [٣٤٨ - ٤٢٠م]: إن «ليا» هي الديانة اليهودية، وإن «راشيل» هي الديانة المسيحية!.

ومنذ ذلك التاريخ لجأت كل تيارات الفكر النصرانى إلى التأويل الباطنى، على تفاوت بينها فى التوسع والتوسط والاقتصاد.. وفى الاعتدال أو الغلو فى ذلك التأويل.. وحتى التيارات غير المتحمسة للتأويل قد اضطرت إليه أمام النصوص التى استعصت على أخذها بظاهرها وحقيقتها من مثل «نشيد الإنشاد»، الذى اضطر إلى تأويله تأويلا رمزيا كل من القديس «برنار» [٩٢٣ - ١٠٠٩م] و«مارتن لوثر» [١٤٨٣ - ١٥٤٦م] الذى أوّله تأويلا باطنيا(٦).

وهذه الدلالات الثلاث للنص الدينى الواحد، التى قال بها «أوريجانس»، قد أصبحت أربع دلالات - فى القرون الوسيطة الأوروبية - ثم وصلت إلى قمتها عند «توما الإكوينى» [١٢٢٥ - ١٢٧٤م] فأصبح هناك:

١ - الدلالة الحرفية (الظاهر) Literal or historical.

٢ - والدلالة المجازية (الأليجورية) Allegorical..

٣ - والدلالة الأخلاقية (التروبولوجية) Tropological..

٤ - والدلالة الباطنية (الأناجوجية) Anagogical..

وهى دلالات متعددة لمستويات متعددة من القراءة والقراء.. يتوصل القارئ إلى المستويين الأول والثانى منها - الظاهر والمجاز - عن طريق «التلاوة» أما المستويان الثالث والرابع فلا وصول إليهما إلا من خلال «التدبر»(٧).

❊❊❊

ونحن نلاحظ أن كل تاريخ هذا التأويل الباطنى، فى تاريخ الفكر الغربى - سواء ما تعلق منه بالنص الدينى أو البشرى - إنما كان يدور بين درجات ومستويات من الغلو والاعتدال - مع التأكيد على أن القائمين بهذه التأويلات إنما يسعون إلى حقيقة معنى النص، وحقيقة قصد الخطاب.. فلم يكن هناك أية دعوة للقطيعة بين القارئ - المؤوِّل - وبين مصدر النص وصاحبه.. تلك القطيعة التى مثلت النقلة - أو القفزة - النوعية

---

(٦) المرجع السابق. جـ٢ ص١٣ - ١٥.

(٧) سيزا قاسم: [القارئ والنص: العلاقة والدلالة] ص١٢٠، ١٢١ طبعة القاهرة ٢٠٠٢م.

الكبرى، التى انتقلت فيها حداثة عصر التنوير الغربى ذات الفلسفة الوضعية، بالتأويل، من السعى إلى حقيقة مقاصد صاحب النص - موحيه أو مؤلفه - إلى تحرير فهم القارئ للنص من المقاصد والمعانى والقيم والأحكام التى أرادها صاحب النص من ورائه.. هنا، وعند هذا المفْصَل والقفزة النوعية الكبرى، أصبح التأويل - وحتى الباطنى والمغالى - الذى عَرفناه.. أصبح «علم الهيرمينوطيقا»، كما تبلور فى القرن الثامن عشر الميلادى.

***

الهيرمينوطيقا:

علم موت المؤلف!

لقد تعايشت فلسفة الأنوار الغربية ـ كما صاغها الموسوعيون ـ رغم وضعيتها ولا دينيتها، مع الأخلاق المسيحية، باعتبارها ضرورة عملية مفيدة لحكم سلوك العامة، لكنها قطعت الصلة بين هذه الأخلاق المسيحية وبين اللاهوت ـ الله ـ فأسست بهذه القطيعة لفكرة **«موت الإله»** ولتأويل النص الديني تأويلا يحرر فهم القارئ له من المقاصد الإلهية، ويقيم قطيعة المباعدة مع المعاني التي أرادها المبدعون للنصوص بوجه عام.. ومن هنا تبلور الطور الهيرمينوطيقي للتأويل.

ولقد كان الإنجاز المتميز الذي تم على يدي «كوبر نيكوس» [١٤٧٣ - ١٥٤٣م] في العلم الطبيعي ذا تأثير طاغ على الحياة الفكرية والأدبية والاجتماعية الأوروبية كلها ـ حتى في الفلسفة والإنسانيات والدين ـ جعل الجميع يتجهون إلى محاولات صياغة العلوم الإنسانية والاجتماعية على صورة العلوم الطبيعية ومناهجها، بل ويريدون بتأويل النص الديني **إحلال «دين طبيعي» محل «الدين الإلهي»** وإحلال كينونة العالم المعين والواقع المادي محل المقاصد الإلهية ومعاني النص الديني وأحكامه، وتحرير القارئ والقراءة ـ بالهيرمينوطيقا ـ من نفسية المؤلف ومقاصده فعالم الشهادة وآياته وحقائقه الكونية قد غدت النموذج الأوحد، وهي الأول والآخر، والظاهر والباطن، الأمر الذي أقام قطيعة معرفية كبرى مع عالم الغيب واللاهوت ومقاصد الوحي في النص الديني، ومع المؤلف في النصوص البشرية الموروثة، بوجه عام.

وكما يقول «پول ريكور»: «.. فلقد وُلدت الهيرمينوطيقا ـ أو بالأحرى بُعثت ـ في القرن الثامن عشر الميلادي بفضل انقلاب كوپرنيكي قدم سؤال: ما الفهم؟ على

سؤال: معنى هذا النص أو ذاك، أو معنى هذه الفئة أو تلك من النصوص (المقدسة أو الدنيوية)..»[8].

وكان هذا البعث والتمجيد للهيرمينوطيقا ـ فى القرن الثامن عشر الميلادى ـ إعلانا عن موت المؤلف والمتكلم، وإلغاءً لمقاصد المؤلف والمتكلم، وإحلالا «للدلالة»، التى هى الفهم الذاتى للقارئ، محل «المعنى» الذى قصد المبدع إلى إيداعه فى النص، والحكم على النص ومعانيه بالتاريخية والنسبية، أى جعل التطور التاريخى إلغاء لمعانى هذا النص وأحكامه ومقاصد مبدعه، وإحلال «القارئ» محل «المؤلف»، وجعل هذا القارئ هو «منتج النص»، وفتح الأبواب لتعدد الدلالات بتعدد القراء للنص الواحد، الذى غدا ـ فى هذه الهيرمينوطيقا ـ متعددا بتعدد القراء.. الأمر الذى جعل الثبات واليقين فى مقاصد المؤلفين والمتكلمين أثرا بعد عين.. ولقد طبقت الهيرمينوطيقا هذا المنهج فى قراءة النصوص على كل ألوان النصوص، الدينية منها والبشرية، ولم تميز فى النص المؤوَّل بين «محكم» لا يقبل التأويل وبين «متشابه» يقبل التأويل، كما لم تضع من الضوابط للتأويل ما ينقذ ثوابت المعانى والقيم والأحكام والعقائد من هذا الاجتياح الهيرمينوطيقى لمعانى النصوص!.

وعن هذا «الانقلاب الهيرمينوطيقى» تتحدث المصادر التى تخصصت فى هذا المبحث، فتقول: «لقد ساد البحث عن المتكلم، إلى حد كبير، الدرس النصى حتى القرن الثامن عشر، عندما بدأ يتشكّل الوعى بالوضع التاريخى لكل من المتكلم والمخاطب، والشقة التى قد تفصل بينهما، ومن ثم تحولّت علوم التفسير والتأويل من علوم تبحث عن الدلالة interpretation إلى علم الهيرمينوطيقا الذى يبحث فى آليات الفهم comprehension **وهذا التحول جعل القارئ موضع البحث بدلا من المتكلم. إن تحوّل دراسة النصوص من محاولة تفسير النص المعتمد على التوصل إلى قصد المتكلم،** إلى محاولة معرفة آليات الفهم قد أثار كثيرا من المشكلات التى لم تكن مطروحة من قبل، منها الإطار الاجتماعى والثقافى والحضارى الذى ينتج فيه النص مقارنا بالإطار الذى يُستقبل فيه، **فالبعد الزمانى والمكانى اللذان يفصلان بين النص والقارئ قد**

---

(8) بول ريكور [من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل] ص ٢١ ترجمة: محمد برادة وحسان بورقيبة. طبعة القاهرة ٢٠٠١م.

أصبحا عائقا أمام فهم النص. . ولقد بدأت تتسلل إلى دراسة النصوص مفاهيم النسبية التى مؤداها أن كل منتج ثقافى مشروط بظروف إنتاجه التى تختلف من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان، ومن لغة إلى لغة، ومن ثقافة إلى ثقافة. . إلخ وطُرحت أسئلة من نوع: هل يستطيع القارئ فهم «صحيح» النص؟ وما هو الفهم «الصحيح» للنص؟ وهل هناك فهم واحد صحيح؟. . وطرح سؤال: من أين تنبع الدلالة؟ من المتكلم؟ أو من القارئ؟ أو من النص؟

كانت الإجابة قاطعة فى الماضى بأنها تنبع من المتكلم، أو بمعنى أصح من قصد المتكلم فى توصيل رسالة معينة، ولكن التغير الجوهرى الذى ساد دراسة النصوص الفنية هو الدور الجوهرى الذى أخذ يلعبه القارئ فى تلقى النص، بحيث يمكن أن يقال: إن القارئ هو الذى «ينتج النص». . ويصبح هناك عدد من النصوص بعدد القراء الذين يتلقون النص. . »[9].

ولقد طُبّق هذا التطور الهيرمينوطيقى على كل النصوص، دينية وبشرية، محكمة ومتشابهة، لتأويلها منطق لغوىّ وفكرىّ، وما لا منطق لتأويلها. . «فالنص ـ عند هذه الهيرمينوطيقا ـ هو كل خطاب أثبتته الكتابة. . »[10]. . بينما «النص» فى اصطلاح الأصوليين الإسلاميين هو «المحكم» الذى لا يقبل إلا معنى واحدا، ومن ثم فهو لا يقبل التأويل ـ إذ هو المقابل «للمتشابه» ـ وليس مطلق «العبارة» وليس «كل ملفوظ له معنى». . إنه ـ بعبارة علماء الأصول ـ: «ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا، لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلا، فإنه نص فى معناه لا يحتمل شيئا آخر. . إنه: ما ازداد وضوحا على الظاهر، لمعنى فى المتكلم. . وما لا يحتمل إلا معنى واحدا. . أى ما لا يحتمل التأويل. . أو: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل. . »[11].

هكذا أحلّت الهيرمينوطيقا القارئ محل المؤلف والمتكلم، وجعلته هو المنتج للنص، كل نص ـ بهذا المعنى الفضفاض للنص ـ وحوّلت النص الواحد إلى نصوص متعددة بتعدد القراء، ولم يعد ـ فى عرفها ـ وجود معنى صحيح لنص من النصوص!.

(٩) [القارئ والنص: العلامة والدلالة] ص١٢٤، ١٢٥.

(١٠) [من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل] ص١٠٦.

(١١) التهانوى [كشاف اصطلاحات الفنون] طبعة الهند ١٨٩٢م. والشريف الجرجانى [التعريفات] طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

ولقد ترتب على هذه القطيعة مع مقاصد المؤلف والمتكلم، ومع المعانى التى أودعها النص الذى أبدعه، قطيعة مع الموروث، ومع الموروث الدينى على وجه الخصوص، **بل إن هذه القطيعة فى هذا الميدان تحديدا كانت المقصد الأعظم لهيرمينوطيقا ثقافة الحداثة الوضعية، التى أحلت الإنسان الطبيعى محل الإنسان الربانى، وجعلت هذا الإنسان الطبيعى محور الثقافة بدلا من الله، فأقامت قطيعة معرفية كبرى مع التقاليد الدينية الموروثة. . وكما يقول «بول ريكور»: «فالهيرمينوطيقا تبدأ عندما لا نكون مسرورين بالانتماء إلى تقليد متوارث، فنقطع علاقة الانتماء لنمنحها دلالة ما. .»!**(١٢).

لقد فتحت الهيرمينوطيقا باب الغلو فى التأويل على النحو الذى لم يعد هناك فى نص من النصوص، معنى ثابت، **وأصبح بإمكان «القارئ أن يستخرج من النص «دلالة» ليست ما قصد إليها المؤلف. . حتى ولو كانت هذه «الدلالة» من إسقاط القارئ. . فهدف الهيرمينوطيقا الأخير هو فهم المؤلف أحسن مما يفهم المؤلف نفسه. .»!**(١٣).

فقارئ النص، بعد أن حل محل المؤلف، وحكمت له الهيرمينوطيقا بموت المؤلف، ونسخ مقاصده والمعانى التى أودعها النص الذى أبدعه. . هذا القارئ لم تعد قراءته توجهًا إلى مقاصد المؤلف، وإنما أصبحت إنتاجا جديدا «لدلالات» جديدة، تضع القارئ وكينونة عالمه المعيش فى دلالات النص، بدلا من أن تضع معانى النص أمام القارئ الذى يتلقاه. . **«فالتأويل - فى الهيرمينوطيقا - هو تملكنا فى الحال لقصد النص. . وإن قصد النص أو هدفه لا يعنى، فى المقام الأول، نية المؤلف المفترضة، أو معيش الكاتب الذى يمكن للإنسان أن ينتقل إليه، فما يريد النص أن يقوله للذى يخضع لأمره: هو أن نضع أنفسنا فى معناه. . لقد غدت «الدلالة» الموضوعية شيئا آخر غير قصدية المؤلف الذاتية. . وطريق الفهم السليم للنص لم يعد بالعودة إلى مقصدية الكاتب المزعومة - [!!] - . . ومنذئذ تُفتح إمكانات تأويل متعددة، من طرف النص الذى تحرر من موقع ميلاده. . فالنص يقول أكثر مما أراد الكاتب قوله، والدلالة قد قطعت مع نفسية كاتبها. . والدلالة التى ينتجها القارئ هى المنقذ للدلالة التى قصد**

---

(١٢) [من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل] ص٤٦.
(١٣) المرجع السابق. ص١٠٧، ١١٠، ١١١.

إليها المؤلف - [!] - . . لقد اعتبرت الهيرمينوطيقا أن كتابة النص تعنى استقلاله عن مؤلفه، وعن مقاصده، كما تعنى إمكانية إبطال كل مرجعية - [!] - . . فالكتابة فى البداية، تجعل النص مستقلا عن قصد الكاتب، وما يدل عليه النص لا يتطابق مع ما أراد قوله . . ومن ثم يمكن لكل مرجعية أن تبطل . . »![14].

ولقد جعلت الهيرمينوطيقا القطيعة مع نظام القيم الذى تحمله النصوص التراثية هدفا من أهدافها . . «فواحد من أهداف أى هيرمينوطيقا هو المباعدة إزاء المعنى نفسه، أى إزاء نظام القيم، الذى يقوم عليه النص . . والهيرمينوطيقا تبدأ عندما لا نكون مسرورين بالانتماء إلى تقليد متوارث، فنقطع علاقة الانتماء لمنحها دلالة ما . لقد كان النص - [قبل الهيرمينوطيقا] - معنى فقط، أى علاقات داخلية، بنية، والآن - [بالهيرمينوطيقا] - أصبح دلالة، أى إنجازًا فى الخطاب الخاص للذات القارئة . . فالقراءة تعنى ربط خطاب جديد بخطاب النص»![15].

هكذا تم - فى الهيرمينوطيقا - تأليه القارئ، كل قارئ، والحكم بموت المؤلف، وموت المعانى والمقاصد التى قصد إليها المؤلف، ونسخ القيم والأحكام التى حملها التراث، وتحويل النص - الذى كاد أن يموت هو أيضا، عندما جُرِّد من مضامينه الأصلية - إلى أداة فى يد الفهم الذاتى للقارئ، تتعدد دلالاته بتعدد القراء، دون أن تكون هناك دلالة صحيحة من بين الدلالات التى تتعدد بتعدد القراء والقراءات . . فالنص الواحد هو نصوص متعددة بتعدد القراء الذين «ينتجونه» - فى غيبة المؤلف - دائما وأبدا! . . فالقراءة - فى الهيرمينوطيقا - قد غدت تنويعات خيالية للأنا القارئة . . وعندما تحول النص إلى لعبة يلعب بها القارئ، غدت القراءة - هى الأخرى - ألعابا ذاتية، على أنقاض المعانى التى قصد إليها المؤلف، ولم تعد تحققا من مقاصد المؤلف ومن معانى النص - كما كان الحال قبل القراءة الهيرمينوطيقية - . . وبعبارة «پول ريكور»: «فإنه لا مجال لنكران الطابع الذاتى للفهم . . وإننى وأنا أقرأ، لا أتحقق، فالقراءة تدخلنى إلى التنويعات الخيالية للأنا، وتحوّل العالم بحسب اللعب، هو أيضا تحوّلٌ لعبى للأنا . . »![16].

(14) المرجع السابق. ص120، 154، 38، 144، 145، 85، 87 .
(15) المرجع السابق ص118، 46، 117 .
(16) المرجع السابق. ص129، 292 .

وأمام ذاتية الفهم، وتعدد الدلالات بتعدد القراء للنص الواحد، وموت المؤلف . . وموت المعنى . . وموت المرجعية . . ومن ثم تعدد التأويلات للنص الواحد . . بل وربما للقارئ الواحد في النص الواحد . . تفتح الهيرمينوطيقا الباب واسعا لصراع التأويلات . . «فهناك صراع تأويلات، والتأويل النهائي يظهر كالقرار الممكن استئنافه . . ولا مجال لكلمة أخيرة . . وإذا حدث ذلك فإننا نسميه عنفا . .»![17].

وعندما يتم تعميم كل ذلك في كل النصوص، الديني منها والبشري، المحكم منها والمتشابه، الذي تقوم الدواعي على تأويله والذي لا دواعي لتأويله، الذي تسمح المواضعات اللغوية بتأويله والذي لا تسمح له بالتأويل . . عندما يحدث ذلك ـ في هذه الهيرمينوطيقا الغربية ـ فإننا نكون أمام «لا أدرية . . عبثية» لا يعلم مداها إلا الله، والقائلون بعدمية وفوضوية وتفكيكية ما بعد الحداثة في واقعنا الفكري المعاصر!.

❊❊❊

(17) المرجع السابق. ص158.

هيرمينوطيقا النص الدينى

كانت النهضة الأوروبية الحديثة، المؤسسة على فلسفة الأنوار، وضعية علمانية، تأسست على التراث الفلسفى الإغريقى ذى العقلانية المتحررة من النقل الدينى والوحى الإلهى، وعلى القانون الرومانى، المؤسس على فلسفة المنفعة بالمعنى الدنيوى الخالص، والذى لا ترتبط فيه المنفعة بالقيم والأخلاق بمعناها الدينى والإلهى، ولقد تعاملت هذه النهضة - بسبب هذه الفلسفة - مع اللاهوت الدينى - التوراتى والإنجيلى - باعتباره **«جملة معترضة»** فى السياق الحضارى الغربى، وذلك انطلاقا من حكمها على الدين - مطلق الدين - بأنه إفراز من إفرازات العقل البشرى، لاءم وناسب طور طفولة هذا العقل الذى تلاه طور الميتافيزيقا، الذى توارى - هو الآخر - عندما نسخه طور الفلسفة الوضعية الواقعية، التى جعلت المصدر الوحيد للمعرفة الحقة هو «الواقع»، وجعلت الحق والعلم «ثمرة للتجربة» دون سواها[١٨] وكذلك، فلقد طبقت هذه النهضة الأوروبية الحديثة على اللاهوت الدينى - التوراتى والإنجيلى - هيرمينوطيقا التأويل، لتُعَلْمنه، ولتحوّل ما فيه من الغيب والدين واللاهوت إلى مجرد «رموز إشارية».. أى لتحول الدين عن إلهيته فتجعله «دينا طبيعيا»، بعد أن جعلت الإنسان «إنسانا طبيعيا»، لا ربانيا، والعلوم الإنسانية والاجتماعية صورة من العلوم الطبيعية والمادية.. **ومن هنا كانت الهيرمينوطيقا التوراتية فرعا من فروع الهيرمينوطيقا الفلسفية، حكمت بموت الإله - فى النص الدينى - كما حكمت الهيرمينوطيقا الفلسفية بموت المؤلف - فى النصوص البشرية -... وجعلت القارئ، بالغلو التأويلى، هو المنتج للنص الدينى، بصرف النظر عن أية قوانين أو ضوابط تميز الدين كوحى إلهى عن**

---

(١٨) [القاموس الفلسفى] للدكتور مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧١م.

النصوص التى يبدعها ويغيرها ويطوّرها الإنسان . . لقد عاملت الهيرمينوطيقا النص الدينى المطلق باعتباره نسبيا، لأن وضعيتها تنكر المطلق بإطلاق! .

صنعت ذلك مع العهد القديم، عندما قررت «أن الهيرمينوطيقا التوراتية مجرد واحدة من التطبيقات الممكنة للهيرمينوطيقا الفلسفية على صنف من النصوص . . والهيرمينوطيقا التوراتية هيرمينوطيقا إقليمية مقارنة مع نظيرتها الفلسفية، تكوّنت فى الهيرمينوطيقا العامة . ويمكن إذن أن نؤكد تبعية الهيرمينوطيقا التوراتية للفلسفية بالتعامل معها على أنها هيرمينوطيقا تطبيقية . . إنه مجرد تطبيق فى المجال التوراتى لتحليل صالح فى الأصل لكل نص . . »[١٩] .

لقد «أنسنت» الفلسفةُ الوضعية النصَّ الدينى ـ التوراة ـ وعاملتها كما تعامل النصوص الأدبية والفنية، وأعادت إنتاجها، بالتأويل الرمزى الإشارى، عندما أحلت القارئ محل «المؤلف»، ففرّغت الدين من الدين، بتحويله إلى «دين طبيعى»، إن احتفظت بأخلاقياته ـ إلى حين ـ فإنها قد عزلت هذه الأخلاقيات عن اللاهوت، محولة إياها إلى ما يشبه «المواضعات الإنسانية» المقطوعة الصلة بالنبوة والمعجزة والوحى والله .

بل لقد بلغت هذه الهيرمينوطيقا فى نفى قداسة العهد القديم إلى الحد الذى حكمت فيه بأن أسفاره إنما هى إبداع بشرى فى عصور متطاولة، بدأت بـ «عزرا»، زمن السبى البابلى [٧٢٦ - ٥٣٨ ق م] وبما تلاه من عصور الكهنة . . وأنه ـ كما يقول «سبينوزا» [١٦٣٢ - ١٦٧٧م] «حتى عصر المكابيين» [١٣٥ - ٧ ق م] لم تكن الأسفار المقدسة قد أقرت، وأن حكماء التلمود (الفريسيين) قد اختاروا هذه الأسفار، وذلك زمن الهيكل الثانى [٥١٦ ق م - ٧٠م] ثم رتبوها ورفعوها لمرتبة الكتابات المقدسة»[٢٠] .

فكأن هذه الهيرمينوطيقا ـ وهى تؤنسن المقدس ـ لم تنف عنه قداسته، وإنما قد أعادته إلى حقيقته، كإفراز من إفرازات العقل الإنسانى، أضفيت عليه قداسة زائفة بفعل «الحاخامات . . والحكماء»! .

❊ ❊ ❊

(١٩) [من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل] ص ٩١ .

(٢٠) زالمان شازار ـ محرر ـ [تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث] ص ١٠٠ ترجمة : د. أحمد محمد هويدى . مراجعة وتقديم : د. محمد خليفة حسن . طبعة القاهرة ٢٠٠٠م ـ وكل صفحات هذا الكتاب تؤكد هذا الرأى .

وكما صنعت هذه التطبيقات الهيرمينوطيقية مع التوراة واليهودية، صنعت مع النصرانية والأناجيل، بل لقد اعتبرت أن المسيحية ليست أكثر من تأويل لليهودية وعهدها القديم - وليست إضافة جديدة على طريق النبوات والرسالات - فأخضعتها هى الأخرى لهذا الغلو التأويلى - الهيرمينوطيقى - الذى حولها إلى مجرد رموز وإشارات لمحتوى إنسانى، مُفَرَّغَة من الدين واللاهوت.. واعتبرت الاختلافات بين الأناجيل دليلا على أنها ثمرة للاختلافات فى التأويلات بين الذين كتبوا هذه الأناجيل.. **«فلقد أوَّل المسيح نفسه التوراة، وأوَّل القديس بولس ومؤلف الرسالة التقوية إلى العبرانيين الحدث المسيحى على ضوء تكهنات ومؤسسات المسيحية القديمة.. وكل «الألقاب» التى يسميها المفسرون ألقابا متعلقة بدراسة المسيح، تصدر عن إعادة تأويل للصور التى استقبلتها من الثقافة العبرانية المكتوبة ومن الثقافة اليونانية المُعَبِّرَة: الملك، المخلص، القس الأكبر، العبد المتألم، العقل الأول.. وبهذا المعنى تكون المسيحية، ومنذ البداية، تفسيرا.. كما كان التبشير - [والإنجيل معناه البشارة] - منذ البداية يقوم على شواهد مؤوَّلة من طرف الجماعة الأصلية.. لقد وُجدت فى هذه الحالة الهيرمينوطيقية، الأصلية تماما، حرية هيرمينوطيقية معينة يؤكدها - بوضوح - الاختلاف المُتَعَذَّر تجاوزه بين الأناجيل الأربعة..»**(٢١).

ولقد كان طبيعيا مع هذه الهيرمينوطيقا، التى «أنسنت» النص الدينى، بعزله عن السماء، وتفريغه من الدين واللاهوت، أن تؤوِّل الوحى، الذى هو طريق النص المقدس فى رأى الدين.. وكما أحلَّت الهيرمينوطيقا الفلسفية القارئ وعالمه وكينونة عالم المتلقى محل المؤلف وعالمه ونفسيته ومقاصده ومعانيه، أحلَّت الهيرمينوطيقا الدينية - فى تأويل النص الدينى - ما يوحيه عالم القارئ والمتلقى محل الوحى الإلهى.. **فالوحى هو ما يوحيه القارئ وعالمه وواقعه، وليس ما يوحيه الله**.. وبعبارة «بول ريكور»: **«أستطيع القول إذن إن التوراة موحاة - إذا كان لتعبير الوحى معنى - [!] - فى النطاق الذى تكون فيه الكينونة الجديدة نفسها التى يتعلق بها الأمر موحية بالنسبة للعالم والواقع كله، بما فى ذلك وجودى وتاريخى..»**(٢٢).

---

(٢١) [من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل] ص٩٤، ٩٥.
(٢٢) المرجع السابق. ص٩٧.

فالوحى هو ما يوحيه القارئ وتاريخه وكينونة عالمه وذاتيته . . وليس ما يوحيه الله . . لأن هذا الإله - برأى هذه الهيرمينوطيقا - قد مات فى النص الدينى ، كما مات المؤلف فى سائر النصوص البشرية .

***

هكذا بدأ وتطوّر التأويل - كعلم لفهم النصوص - فى التراث الحضارى الغربى ، وخضعت له كل النصوص ذات السلطة والنفوذ . . بدءاً بشعر «هوميروس» ، وانتهاءً بالعهد القديم والعهد الجديد . .

وكانت البداية فيه تأويلا لما يستعصى على المنطق العقلى للفلسفة اليونانية . . ثم تدرّج على سلم الغلو حتى حكم بموت المؤلف ، ونسخ مقاصده ومعانى النص الذى أبدعه . . ثم بلغ قمة الغلو عندما حكمت الهيرمينوطيقا «بأنسنة» النص الدينى ، وأحلّت «وحى» القارئ وعالمه محل الوحى السماوى ، فانتهت إلى دعواها الفجة وصيحتها المنكرة : «لقد مات الله»! . . ولا حول ولا قوة إلا بالله .

***

التأويل فى مذاهب الإسلاميين

فى القرآن الكريم

لقد بدأت مسيرة التأويل فى الحضارة الإسلامية بالقرآن الكريم الذى هو كتاب الوحى، ومصدر الدين، وموحِّد الأمة، ومفجِّر الإبداع الحضارى، ومعيار القيم والأخلاق، وروح الثقافة، وضابط الصحة اللغوية، وقمة الفصاحة البيانية.. والذى من بين دفتيه وُلدت أمة الإسلام.

وفى القرآن الكريم يرد التأويل بمعنى التفسير الذى يدرك الكنه والحقيقة والجوهر والمرجعية والمآلات.. ولأن القرآن الكريم هو كتاب الوحى الخاتم والخالد.. وكتاب الحقيقة الدينية المطلقة، فلقد مثّل الكنز المفتوح للعطاء الجديد والمتجدد دائما وأبدا، وذلك حتى يلبى احتياجات كل المستجدات، والإجابات على كل علامات الاستفهام التى يطرحها الواقع المتغير والمتجدد دائما وأبدا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.. ولهذه الحكمة جاء فى آياته «المحكم» الذى تدرك العقول مآلاته وكنه معارفه وأحكامه دونما حاجة إلى تأويل.. وجاء فى آياته، كذلك، «المتشابه» الذى يفتح الباب لعقول الراسخين فى العلم كى يستنبطوا منه بالاستدلال ما لا تدركه عقول غير الراسخين فى العلم، والذى يفتح الباب، كذلك، لأن يكتشف فيه الخلف ما لم يكتشفه السلف.. ولأن يبصر فيه أهل العرفان القلبى ما لا يبصره أهل الظاهر ولا أهل العقل المجرد.. وبذلك كان القرآن، وسيظل دائما وأبدا ـ مع اكتمال الوحى ـ وحيا دائما أبدا ومتجددا دائما، صادرا من السور والآيات التى ضمتها دفتا هذا الكتاب الحكيم.. فالقرآن، كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية [٦٦١ - ٧٢٨هـ ١٢٦٣ - ١٣٢٨م]: «مسائل ودلائل».. وهذا هو معنى الحديث النبوى الشريف: «إن هذا القرآن مأدبة الله، فتعلموا من مأدبته ما استطعتم. إن هذا القرآن حبل الله والنور والشفاء النافع.. لا

تنقضى عجائبه، ولا يخلَق عن كثرة الرد» ـ رواه الدارمى ـ . . فهو الكنز المفتوح للعقل والقلب دائما وأبدا . . والمأدبة الإلهية الممدودة بغذاء العقل والروح دائما وأبدا . . فيه خبر الآخرين ونبأ الأولين . . لا تنقضى عجائبه، بل تتزايد بمرور الأزمان وتقدم المعارف والعلوم . على نحو ما جاء فى الحديث الآخر، الذى يرويه على بن أبى طالب، كرم الله وجهه، عن رسول الله ﷺ: هو «قول فصل، وليس بالهزل، لا تختلقه الألسن، ولا تفنى أعاجيبه، فيه نبأ ما كان قبلكم، وفصل ما بينكم، وخبر ما هو كائن بعدكم» ـ رواه الإمام أحمد.

ولأن منهاج النظر الإسلامى يميز بين «المطلق» و«النسبى» فى الصفات، ويقصر الإطلاق على الذات الإلهية، ويضع ملكات الإنسان وصفاته فى إطار النسبى، فلقد حكم للعقل الإنسانى بإدراك كنه وحقيقة ومآلات علوم ومعارف وآيات عالم الشهادة . . والنسبية فى هذا الميدان هى نسبية التدرج فى الإدراك، وفقا لاتساع المعارف وتراكم الاجتهادات ومرور الأزمان؛ إذ لا مستحيل فى عالم الشهادة عن أن يكون معلوما ومدركا لهذا الإنسان . . ولذلك كان الباب مفتوحا أمام الراسخين فى العلم لتأويل المتشابه من آيات القرآن، التى تتعلق بآيات ومعارف وأحكام عالم الكون والشهادة، وبالصفات التى قد يتبادر من ظواهر ألفاظها ما يخالف الكمال الإلهى الذى جاء بالآيات المحكمات . . فكل المتشابهات فى الصفات، التى توهم مشابهة واجب الوجود للمحدثات والمخلوقات يجب تأويلها بردها إلى آيات التنزيه المحكمات . . أما عالم الغيب، وخاصة أنباءه التى استأثر الله، سبحانه وتعالى، بعلمها، لحكمة شاءها، أو تلك التى لا يستطيع العقل الإنسانى ـ بسبب نسبية إدراكه وقدراته ـ أن يستقل بإدراك كنهها وجوهرها ومآلاتها، فلقد ضرب القرآن الكريم لهذا العقل على هذه المغيبات الأمثال، ليكتفى بهذه الأمثال فى التصورات الإيمانية لها، وليقف دون حدود كنه حقائقها ومآلاتها، تاركا ذلك لصاحب العلم المطلق والكلى والمحيط، سبحانه وتعالى . .

ولهذه الحقيقة، التى تميِّز فى متشابه القرآن الكريم بين ما يعلم تأويله الراسخون فى العلم، وبين ما لا يعلم تأويله إلا الله، جاء اختلاف المفسرين فى عطف [الراسخون فى العلم] على لفظ الجلالة، أو عدم العطف فى الآية السابعة من سورة آل عمران:

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران : ٧].

فالراسخون فى العلم وغير الراسخين ـ من المؤمنين ـ يشتركون فى قولهم [آمنا كل من عند ربنا]، والراسخون فى العلم معطوفون على لفظ الجلالة فى العلم بتأويل المتشابه من الآيات إذا كانت مما جاء فى أحكام عالم الشهادة ومعارفه، ليستنبطوا منها بالاستدلال الأحكام الجديدة والعلوم الجديدة والسنن والقوانين الجديدة للوقائع المتجددة بتجدد الواقع دائما وأبدا، وبتأويل المتشابه الذى جاءت مآلاته فى الآيات المحكمات، الشاهدة على مشروعية هذا التأويل وإمكانيته.

وهذه الرسالة، رسالة الراسخين فى العلم، باكتشاف الحلول الجديدة للمنازعات والمستجدات، وبالتأويل الذى يكشف عن الكنه والمرجعيات والمآلات، هى التى عبرت عنها آيات سورة النساء: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا (٨٢) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٢، ٨٣].

فاستنباط أولى الأمر، الراسخين فى العلم، من المتشابه المتعلق بشئون عالم الشهادة ـ شئون الأمن والخوف الإنسانى ـ هو التأويل الذى عُطف فيه الراسخون فى العلم على لفظ الجلالة فى آية آل عمران.. **أما الاقتحام بالتأويل لحقائق عالم الغيب التى استأثر بها العلم الإلهى المطلق والكلى والمحيط، فذلك هو صنيع الذين فى قلوبهم زيغ، أولئك الذين يتبعون ويتتبعون المتشابه فى هذا الميدان ابتغاء الفتنة التى تثير الشبهات، ولا تنتهى إلى يقين فى معالم عالم الغيب الذى لا يعلم تأويله ومآلات أخباره إلا الله.. وفى هذا الميدان من ميادين التأويل لا يكون هناك عطف للراسخين فى العلم على لفظ الجلالة؛ لأن رسوخهم فى العلم هو الذى يجعلهم مدركين أن محاولات**

التأويل فى هذا الميدان هى عبث لا طائل من ورائه، فينزهون علمهم الراسخ عن اقتحام هذا الحرم المستور من علم علام الغيوب.

تلك هى الحقيقة التى نفسر فى إطارها آية سورة آل عمران.. والتى فى إطارها نفسر الآيات القرآنية التى ورد فيها مصطلح «التأويل».

فالذين نسوا لقاء يومهم - يوم الدين والحساب والجزاء - وهو من حقائق الغيب التى استأثر الله بعلم كنهها ومآلاتها، عندما يأتيهم تأويل هذا اليوم ومآلاته سيدركهم الخسران الذى لا فكاك منه: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ (٥١) وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٥٢) هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [الأعراف: ٥١ - ٥٣].

والذين كذبوا بحقائق عالم الغيب ومآلاته، التى لم يحيطوا بها علما، فأنكروا ما لم يستقل عقلهم - وهو نسبى الإدراك - باكتناه جوهر حقائقه، هؤلاء هم الذين حاولوا تأويل ما لم يأتهم ويتأتى لهم تأويله: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (٣٧) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٣٨) بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس: ٣٧ - ٣٩].

أما المؤمنون الذين أطاعوا الله ورسوله، فإن تأويلهم لما استأثر الغيب به هو رد علمه ومآله إلى الله ورسوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ

فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [النساء: ٥٩].

ففى آية النساء ٨٣ كان التنازع فى «الأمر» والتدبير المتعلق بعالم الشهادة، والأمن والخوف فى الاجتماع الإنسانى، ولذلك كان التأويل فيه والاستنباط للراسخين فى العلم، وكانت لهؤلاء الراسخين - أولى الأمر - سلطة التأويل. أما فى هذه الآية - ٥٩ من سورة النساء - فإن التنازع فى «شيء» خارج عن علم الراسخين فى العلم، يجب رده إلى الله، «سبحانه وتعالى»، والرسول، «عليه الصلاة والسلام».

وهكذا نجد بقية الآيات القرآنية التى فيها مصطلح التأويل.

فالعدل فى المعاملات تأويله ومآله هو خير الجزاء وأحسنه: ﴿وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [الإسراء: ٣٥].

﴿قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا﴾ [الكهف: ٧٨] ﴿ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا﴾ [الكهف: ٨٢].

وكذلك الحال مع يوسف ﷺ فى تأويله وتفسيره لرؤيا الملك ﴿وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات يا أيها الملأ أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون (٤٣) قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين (٤٤) وقال الذي نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله فأرسلون (٤٥) يوسف أيها الصديق أفتنا في سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات لعلي أرجع إلى الناس لعلهم يعلمون (٤٦) قال تزرعون سبع سنين دأبا فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلا مما تأكلون (٤٧) ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلا مما تحصنون (٤٨) ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون﴾ [يوسف: ٤٣ - ٤٩].

وأيضا تأويل يوسف ﷺ لرؤيا الفتيين اللذين صحباه في سجنه [الآيتان ٣٦، ٣٧ من سورة يوسف] - وتأويله لرؤياه أحد عشر كوكبا والشمس والقمر له ساجدين - [الآيات: ٤، ٦، ٢١، ١٠٠، ١٠١ من سورة يوسف] - تأتي جميعها في إطار الممكن والجائز تأويله في حق من اصطفاه الله بالنبوة، أو أفاض عليه ما يفيضه على أهل العرفان.

❊❊❊

وفي السنة النبوية

وبهذا المعنى للتأويل - معنى التفسير - ورد مصطلح «التأويل» في السنة النبوية - في عدد غير قليل من الأحاديث النبوية الشريفة.

فعن ابن عمر، رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ، قال: «رأيت - [أي في الرؤيا] - سوداء ثائرة الرأس خرجت من المدينة حتى أقامت بمهيعة - وهي الجُحفة - فأوّل الرسول ﷺ أن وباء المدينة نُقل إلى الجحفة» - رواه الإمام أحمد.

وفي تأويل - أي تفسير وإدراك حقيقة ومآل التوجه إلى القبلة، كما ورد في الآية القرآنية: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤] - جاء في الأثر، عن سعيد بن جبير عن ابن عمر، رضي الله عنهم: أن ابن عمر كان «يصلي حيثما توجهت به راحلته». . وأنه قال «رأيت رسول الله ﷺ، يفعل ذلك، ويتأول عليه [وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره]. .» - رواه الإمام أحمد.

وفيما روته السيدة عائشة، رضي الله عنها، فلقد كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم! ربنا وبحمدك. اللهم اغفر لي «يتأول القرآن» أي يتأول ويفسر قول الله، سبحانه: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣] رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة والإمام أحمد.

كذلك جاء في الأثر التأويل بمعنى تفسير التنزيل. . فعن جابر بن عبدالله رضي الله عنه: «. . ورسول الله ﷺ، بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله» - رواه أبو داود، والنسائي، وابن ماجة، والدارمي.

❊❊❊

وفى اللغة

وامتدادا لمعانى مصطلح «التأويل» فى القرآن والسنة، جاءت معانيه فى المعاجم اللغوية.

ففى [لسان العرب] لابن منظور [٦٣٠ - ٧١١هـ ١٢٣٢ - ١٣١١م] نجد التأويل هو إدراك المرجعية والمآل، وما لا يفصح عنه ظاهر اللفظ فيحتاج إلى دليل يكشف عمّا وراء الظاهر «فالأوْل: هو الرجوع.. وأوَّل الكلام وتأوَّله: دبَّره وقدَّره.. وفسره.. **وهو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللفظ.. والتأويل والتأوُّل: تفسير الكلام الذى تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه.. وعلم التأويل مما ينبغى أن يُنظر فيه..** والتأويل: عبارة الرؤيا..».

وفى [أساس البلاغة] للزمخشرى [٤٦٧ - ٥٣٨هـ ١٠٧٥ - ١١٤٤م]: التأويل: هو العاقبة.. بمعنى المرجعية والمآل.. وتفسير التنزيل.. ولقد قال عبدالله بن رواحة، رضى الله عنه:

نحن ضربناكم على تنزيله   فاليوم نضربكم على تأويله
ضربا يزيل الهام عن مقيله   ويذهل الخليل عن خليله..

***

وفى الاصطلاح

أما فى معاجم المصطلحات.. فالتأويل ـ عند الراغب الأصفهانى [٥٠٢هـ ١١٠٨م] ـ هو: «الرجوع إلى الأصل.. **ورد الشىء إلى الغاية المرادة منه**، علما كان أو فعلا. ففى العلم نحو: [وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم]، وفى الفعل كقول الشاعر:

* وللنوى قبل يوم البين تأويل *..»(٢٣).

والتأويل عند الشريف الجرجانى [٧٤٠ - ٨١٦هـ ١٠٧٧ - ١١٤٣م]: «ـ فى الأصل ـ: الترجيع. وفى الشرع: **صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا**

(٢٣) الراغب الأصفهانى [المفردات فى غريب القرآن] ـ مادة «أول» ـ طبعة دار التحرير ـ القاهرة ١٩٩١م.

كان المحتمل الذى يراه موافقا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [الأنعام: ٩٥] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا..»[٢٤].

وهو هنا يؤكد على ضرورة توفر الضابط الدينى واللغوى للتأويل.. فليس كل تأويل بجائز، وإنما لا بد لصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، أن يكون هذا المعنى مما يحتمله ظاهر اللفظ، وأن يكون هذا الاحتمال موافقا للكتاب والسنة، أى للنصوص المحكمات.. لأن التأويل فى جوهره هو رد المتشابهات إلى المحكمات.

والتأويل عند التهانوى [١١٥٨هـ ١٧٤٥م]: ـ لغة ـ: هو الرجوع. وأما عند الأصوليين، فقيل هو مرادف التفسير، وقيل هو الظن بالمراد، والتفسير القطع به، فاللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظنى، كخبر الواحد، يسمى مؤولا، وإذا لحقه البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا. وقيل هو أخص من التفسير.

وقال أبو نصر القشيرى: **التفسير مقصور على الاتباع والسماع، والاستنباط فيما يتعلق بالتأويل**. وقال قوم: ما وقع فى كتاب الله تعالى مبينا وفى صحيح السنة معينا سمى تفسيرا؛ لأن معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرض له باجتهاد ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذى ورد ولا يتعداه. والتأويل ما استنبطه العلماء العالمون بمعانى الخطاب، الماهرون فى آلات العلوم.

وقال قوم منهم البغوى [٢١٣ - ٣١٧هـ ٨٢٨ - ٩٢٩م] والكواشى [٥٩٠ - ٦٨٠هـ ١١٩٤ - ١٢٨١م]ـ: **التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وبعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط»**[٢٥].

والتأويل عند أبى البقاء الكفوى [١٠٩٤هـ ١٦٨٣م]ـ هو والتفسير: كشف المراد المشكل.. وقيل: التأويل: بيان أحد محتملات اللفظ. والتفسير: بيان مراد المتكلم، ولذلك قيل: **التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية.**

---

(٢٤) الشريف الجرجانى [التعريفات]ـ مادة «التأويل»ـ طبعة القاهرة ١٩٣٨م.
(٢٥) التهانوى [كشاف اصطلاحات الفنون]ـ مادتا «التأويل» و «تفسير»ـ طبعة الهند ١٨٩٢م.

قال أبو منصور الماتريدي [٣٣٣هـ ٩٤٤م]: التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأى، وهو المنهى عنه. والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون قطع والشهادة على الله.

وكلام الصوفية فى القرآن ليس بتفسير.

وفى [عقائد النسفى]: النصوص على ظواهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد. وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك **يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان.**

وتفسير القرآن هو المنقول عن الصحابة. **وتأويله ما يُستخرج بحسب القواعد العربية.**

وتفسير القرآن بالرأى، المستفاد من النظر والاستدلال والأصول جائز بالإجماع، والمراد بالرأى فى الحديث[٢٦] هو الرأى الذى لا برهان فيه.

وتأويل الظواهر أولى من مخالفة الأوضاع اللغوية، لوجهين:

الأول: أن تأويل الظواهر متفق عليه بخلاف مخالفة الأوضاع، ومخالفة ما اتفق على جواز مخالفته أولى من مخالفة ما لم يتفق على مخالفته.

والثانى: أن مخالفة الظواهر فى الشرع أكثر من مخالفة الأوضاع اللغوية عند القائلين بمخالفة الأوضاع، وأن أكثر الظواهر مخالفة، وأكثر الأوضاع مقررة، وذلك يدل على أن المحذور فى مخالفة الأوضاع أعظم منه فى مخالفة الظواهر، فكانت مخالفة الظواهر أولى. وعلى هذا يحمل حديث: «من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا».. وحديث: «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر»، على حالة الاستحلال وإنكار الوجوب»[٢٧].

---

(٢٦) إشارة إلى حديث: «من قال فى كتاب الله برأيه فأصاب فقد أخطأ» ـ رواه أبو داود.

(٢٧) أبو البقاء الكفوى [الكليات] ـ مادة «التفسير» ـ تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصرى. طبعة دمشق ١٩٨٢م.

وعند عبدالقاهر الجرجاني [٤٧١هـ ١٠٧٨م] يطلق على التأويل: **«معنى المعنى»** . . فظاهر اللفظ هو معناه، أما تأويل هذا الظاهر فهو «معنى المعنى»، فيقول: «فها هنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول: **«المعنى» و«معنى المعنى»، تعنى بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذى تصل إليه بغير واسطة، و «بمعنى المعنى»، أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضى بك ذلك المعنى إلى معنى آخر . . فإنك فى جميع ذلك لا تفيد غرضك الذى تعنى من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذى يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال، معنى ثانيا هو غرضك . .»**[٢٨].

أما [المعجم الفلسفى] فلقد اهتم بتعريف «التأويل الإشارى» ـ الذى هو فى حقيقته التأويل الباطنى، وتأويل الهيرمينوطيقا الغربية ـ فقال: «إنه تأويل الكتب المقدسة تأويلا رمزيا يشير إلى معان خفية . .»[٢٩].

وفى [الموسوعة الفقهية] تعريفات للتأويل، ومقارنات بينه وبين التفسير . . «فالتأويل ـ لغة ـ: تفسير ما يؤول إليه الشيء، ومصيره . . وفى اصطلاح الأصوليين: **صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح، لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الظاهر.**

والتفسير ـ لغة ـ: البيان وكشف المراد من اللفظ المشكل ـ وفى الشرع ـ: توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذى نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة.

وقريب من ذلك، **أن التأويل: بيان أحد محتملات اللفظ**، والتفسير: بيان مراد المتكلم.

وقال الراغب: التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله فى الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل فى المعانى والجمل. وكثيرا ما يستعمل فى الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفى غيرها.

---

(٢٨) عبدالقاهر الجرجانى [دلائل الإعجاز] ص٢٦٣، ٢٦٢. محمود محمد شاكر. طبعة القاهرة ٢٠٠٠م.
(٢٩) مجمع اللغة العربية [المعجم الفلسفى] طبعة القاهرة ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

وقال غيره: التفسير: بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا. **والتأويل: توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة.**

وقال أبو طالب الثعلبي [٤٢٧هـ ١٠٣٥م]: التفسير: بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا، كتفسير (الصراط) بالطريق. و (الصَّيِّب) بالمطر. **والتأويل: تفسير باطن اللفظ،** مأخوذ من الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر. فالتأويل: إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير: إخبار عن دليل المراد؛ لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل.

وحكم التأويل: ـ بالنسبة لنصوص العقائد، وأصول الديانات، وصفات الله ـ اختلف العلماء فيه على ثلاثة مذاهب:

أولها: أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل تجرى على ظاهرها، وهذا قول المشبهة.

الثاني: أن لها تأويلا، ولكنا نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل.

والمذهب الثالث: أنها مؤولة.. ونقل هذا المذهب عن على بن أبى طالب [٢٣ق هـ ـ ٤٠هـ ٦٠٠ - ٦٦١م] وابن مسعود [٣٢هـ ٦٥٢م] وابن عباس [٣ ق هـ - ٦٨ هـ ٦١٩ - ٦٨٧م] وأم سلمة [٢٨ ق هـ ـ ٦٢ هـ ٥٦٩ - ٦٨١م].

أما النصوص المتعلقة بالفروع، فلا خلاف فى دخول التأويل فيها. والتأويل فيها باب من أبواب الاستنباط، **ويكون صحيحا إذا استوفى شروطه، الموافقة لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، ومن قيام الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذى حُمل عليه، ومن كون المتأول أهلاً لذلك، ويكون التأويل فاسدا إذا فقد شرطه»**[٣٠].

***

فكل هؤلاء العلماء الذين صنفوا هذه الموسوعات فى المصطلحات والفنون الإسلامية.. قد أكدوا على أن للتأويل الصحيح شروطا.. منها أن يكون المعنى الذى حُمل عليه اللفظ المؤوَّل معنى محتملا.. وموافقا لمنطق الوضع اللغوى.. وموافقا للمحكم من آيات القرآن الكريم والمتواتر من السنة النبوية.. وعلى أن التأويل هو غرض ـ عن طريق الدراية ـ وراء قصد المتكلم.. وعلى أن صرف اللفظ ـ بالتأويل إلى

---

(٣٠) [الموسوعة الفقهية] ـ وزارة الأوقاف الكويتية ـ مادة «تأويل» ـ طبعة الكويت ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

المعنى المرجوح، بدلا من الظاهر الراجح، مشروط بوجود دليل يجعل هذا المرجوح أغلب على الظن من المعنى الظاهر.. وعلى أن التأويل يجب أن يظل محصورا فى نطاق المعانى التى يحتملها اللفظ، فلا يخرج عن دائرة محتملات اللفظ.. فالتأويل هو توجيه اللفظ إلى أحد المعانى التى يحتملها.. كما اشترطوا الأهلية العلمية العالية فيمن يتصدى لهذا التأويل.

***

وفى تفسير القرآن

أما المفسرون للقرآن الكريم.. الذين عرضوا للتأويل عند تفسيرهم للآيات القرآنية التى ورد فيها مصطلحه، فإننا نجد القاسم الرسى [١٦٩ - ٢٤٦هـ ٧٨٥ - ٨٦٠م] يعرض لهذا المبحث فيقول: «وأصل الكتاب هو المحكم الذى لا اختلاف فيه، الذى لا يخرج تأويله مخالفا لتنزيله، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذى لا اختلاف فيه بين أهل التأويل.

وأصل السنة، التى جاءت على لسان الرسول ﷺ ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول ﷺ، فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والإجماع.

وقد أنكرت الحشوية من أهل القبلة رد المتشابه إلى المحكم، وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعض، وأن كل آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها، ولذلك ما وقعوا فى التشبيه»[٣١].

فالمحكم والأصل من الكتاب والسنة هو ما لا اختلاف فيه، والمتشابه منهما ما فيه اختلاف، وهو مردود إلى الأصول المحكمات.

وفى تفسير قاضى القضاة، وإمام المعتزلة عبدالجبار بن أحمد الأسد آبادى [٤١٥هـ ١٠٢٥م] لآية سورة آل عمران [منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات]

(٣١) القاسم الرسى [رسائل العدل والتوحيد] جـ١ ص١٢٥، ١٢٦. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

يتحدث عن أن المحكم هو ما تكون دلالته فى ظاهر لفظه، والمتشابه هو ما يشتبه بظاهره، ومرجعه ومرده إلى المحكم. . كما يتحدث عن المقاصد الفكرية والمعرفية من وراء تضمن القرآن للمتشابهات - فيقول: إن القرآن الكريم «فيه ما يدل بظاهره، فيكون من المحكمات، وفيه ما يشتبه بظاهره، ويجب الرجوع فى معناه إلى المحكمات. . . . ولو كان الجميع محكما لكان أقرب إلى الاتكال على ظاهره، وطريقة التقليد فيه. والمعلوم أن أحدنا إذا أراد بعث غيره على كثرة الفكر الذى يشحذ الطبع، ويتيح الذكاء والفهم عَمَّى عليه المراد، ليفكر فى الاستخراج، وأجمل به القول ليتأمل، فيستنبط منه الصحيح. . لقد أنزل الله تعالى بعض الكتاب متشابها؛ لأنه علم أن الصلاح أن يزداد نظرهم وتأملهم، ويكدوا فى معرفة الحق خواطرهم، لأن من حق المحكم أن يدل العارف باللغة بظاهره، ويستغنى عن فكر مجدّد، فإذا كان متشابها فلا بد من فكر مجدّد، وعنده لا بد من استحضار الأدلة، ليحمل المراد به على موافقتها، وكل ذلك زائد فى الحكمة. . ».

كما يؤكد القاضى عبدالجبار على أن المحكم ليس فقط هو الأصل والمرجع لفهم المتشابه، وإنما هو أيضا الدليل على أن هذا من المتشابه. . فالمتشابه المحتاج إلى تأويل، هو الذى ينبه المحكم أو الاستدلال العقلى على مشابهه. . فيقول: «وليس المتشابه ما لا دليل عليه، ولا تصح معرفة تأويله، بل لا بد وإن كان متشابها فى اللفظ أن يكون المراد به واضحا بالأدلة عليه من المحكمات، أو أدلة العقول».

وفى اختلاف المفسرين حول عطف [والراسخون فى العلم] على لفظ الجلالة، أو عدم العطف - أى الاستئناف - ينحاز القاضى عبدالجبار إلى مذهب العطف، ويقول: «واعلم أن الأولى فى معنى قوله تعالى: [وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم] أن يكون عطفا على ما تقدم، ودالا على أن الراسخين فى العلم يعلمون تأويله، بإعلام الله تعالى إياهم، ونصبه الأدلة على ذلك. . ولو كانوا لا يعرفون تأويله، وحالهم وهم راسخون فى العلم كحال غيرهم، فى أنهم يعترفون بأنه من عند الله، ويؤمنون به، فلا تكون لهم ميزة على غيرهم، والكلام يدل على أن لهم ميزة».

أما نبأ الغيب، الذى استأثر الله، سبحانه وتعالى، بعلمه، فإن القاضى عبدالجبار يرى أن إدراك تأويله ومآلاته هو لله وحده، ولا مدخل فيه لتأويل الراسخين فى

العلم.. فيقول في تفسير قوله سبحانه: [هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله]: «أراد بالتأويل المتأوَّل، وهو عز وجل المتفرد بالعلم بالمتأوَّل، وأوقاته، وأحواله»(٣٢).

وعلى هذا المنهاج يسير الزمخشري [٤٦٧ - ٥٣٨هـ ١٠٧٥ - ١١٤٤م].. فالمحكمات من الآيات هي التي «أحكمت عباراتها بأن حُفظت من الاحتمال والاشتباه» والمتشابهات هي «المشتبهات المحتملات» و [أم الكتاب] هي أصل الكتاب، تُحمل المتشابهات عليها وتُرد إليها. ومثال ذلك ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣] ﴿إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة: ٢٣] ﴿لا يأمر بالفحشاء﴾ [الأعراف: ٢٨] ﴿أمرنا مترفيها﴾ [الإسراء: ١٦].. فهذه الآيات المتشابهات تُرد إلى آيات التنزيه المحكمات.

ثم يتحدث الزمخشري عن الرسالة المعرفية لوجود المتشابه في القرآن، والدور الفكري للتأويل، فيقول: «فإن قلت: فهلاّ كان القرآن كله محكما؟

قلت: لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف فيه إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سَنن واحدة، ففكّر وراجع نفسه وغيره، ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمأنينة إلى معتقده، وقوة في إيمانه..»(٣٣).

فكأنما وجود المتشابه، والتأويل الذي يرده إلى المحكمات، ويرجع الفروع إلى الأصول هو ديوان العقلانية المؤمنة، التي تزدهر دائما وأبدا بتدبر القرآن الكريم..

---

(٣٢) القاضي عبدالجبار بن أحمد [المغني في أبواب التوحيد والعدل] جـ١٦ ص٣٦٦، ٣٦٧، ٣٨٣، ٣٧٨، ٣٧٩ تحقيق: أمين الخولي. طبعة القاهرة ١٣٨٠هـ ١٩٦٠م.

(٣٣) الزمخشري [الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل] جـ١ ص٤١٢، ٤١٣. طبعة طهران.

فالتأويل الإسلامى هو السبيل إلى طمأنينة الإيمان الدينى، وليس سبيل تفريغ الدين من الإيمان!.

أما القرطبى، محمد بن أحمد [٦٧١هـ ١٢٧٣م].. فالمحكم عنده «هو ما لا التباس فيه، ولا يحتمل إلا وجها واحدا، والمتشابه: ما يحتمل وجوها، ثم إذا رُدّت الوجوه إلى وجه واحد وأبطل الباقى صار المتشابه محكما، فالمحكم أبدا أصل تُرد إليه الفروع، والمتشابه هو الفرع..».. وهو: «بيان المعنى، كما أن التفسير هو بيان اللفظ..»

فكأنما التأويل الإسلامى للمتشابه يجعل القرآن كله محكما، لأنه تأويل يرد المتشابه إلى المحكم، ويرجع بالفروع إلى الأصول. ثم يورد القرطبى رأى المفسر النحاس أحمد ابن محمد [٣٣٨هـ ٩٥٠م] فى الفارق بين المحكم والمتشابه، والذى يقول فيه «أحسن ما قيل فى المحكمات والمتشابهات أن المحكمات ما كان قائما بنفسه لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره، نحو: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ [طه: ٨٢]، والمتشابهات نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] يرجع فيه إلى قوله جل وعلا: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ [طه: ٨٢] وإلى قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦].. هكذا تُرد المتشابهات إلى المحكمات.

ثم أورد القرطبى اختلاف العلماء فى عطف [الراسخون فى العلم] على لفظ الجلالة، أو الوقف على لفظ الجلالة، ثم الاستئناف، على النحو الذى يرجح إرادة الاثنين.. فهناك من المتشابه غيب لا يعلمه إلا الله، فلا يعلمه أحد من الراسخين فى العلم.. وهناك من المتشابه ما يعلمه الراسخون فى العلم، فيكونون - فى علمه - معطوفين على لفظ الجلالة فى آية آل عمران.. يورد القرطبى روايات هذا الخلاف فيقول: «واختلف العلماء فى [والراسخون فى العلم] هل هو ابتداء كلام مقطوع مما قبله؟ أو هو معطوف على ما قبله فتكون الواو للجمع؟ فالذى عليه الأكثر مقطوع مما قبله، وأن الكلام تم عند قوله [إلا الله] وهذا قول ابن عمر [١٠ق هـ - ٧٣هـ ٦١٣ - ٦٩٢م] وابن عباس، وعائشة [٩ق هـ ٥٨هـ ٦١٣ - ٦٧٨م] وعروة بن الزبير [٢٢ - ٩٣هـ ٦٤٣ - ٧١٢م] وعمر بن عبدالعزيز [٦١ - ١٠١هـ ٦٨١ - ٧٢٠م] وغيرهم، وهو مذهب الكسائى [١٨٩هـ ٨٠٥م] والأخفش [١٧٧هـ ٧٩٣م] والفراء [١٤٤ - ٢٠٧هـ ٧٦١ - ٨٢٢م] وأبى عبيد [١٥٧ - ٢٢٤هـ ٧٧٤ - ٨٣٨م] وغيرهم.

وروى مجاهد [٢١ - ١٠٤هـ ٦٤٢ - ٧٢٢م] أنه نَسَق - [عطف] - الراسخون على ما قبله، وزعم أنهم يعلمونه، وروى هذا الرأى عن ابن عباس، وقاله الربيع [١٧٤ - ٢٧٠هـ ٧٩٠ - ٨٨٤م] ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد [٣٧ - ١٠٧هـ ٦٥٧ - ٧٢٥م] وغيرهم.

وقد رد بعض العلماء هذا القول إلى القول الأول فقال: وتقدير تمام الكلام «عند الله» أن معناه: وما يعلم تأويله إلا الله، يعنى تأويل المتشابهات، **والراسخون فى العلم يعلمون بعضه قائلين آمنا به كل من عند ربنا بما نُصب من الدلائل فى المحكم ومكَّن من ردّه إليه.**

ورجّح ابن فورك [٤٠٦هـ ١٠١٥م] أن الراسخين يعلمون التأويل.. وقال شيخنا أبو العباس أحمد بن عمر [٥٧٨ - ٦٥٦هـ ١١٨٢ - ١٢٥٨م]: وهو الصحيح، فإن تسميتهم راسخين يقتضى أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذى يستوى فى علمه جميع من يفهم كلام العرب. وفى أى شىء رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع؟! **لكن المتشابه يتنوع، فمنه ما لا يُعلم ألبتة، كأمر الروح والساعة مما استأثر الله بغيبه، وهذا لا يتعاطى علمه أحد.. فمن قال من العلماء الحذاق بأن الراسخين لا يعلمون علم المتشابه فإنما أراد هذا النوع، وأما ما يمكن حمله على وجوه فى اللغة ومناح فى كلام العرب فيتأول ويُعلم تأويله المستقيم، ويُزال ما فيه مما عسى أن يتعلق من تأويل غير مستقيم، كقوله فى عيسى: [وروح منه] إلى غير ذلك، فلا يُسَمَّى أحدٌ راسخًا إلا بأن يعلم منْ هذا النوع كثيراً بحسب ما قدر له»**[٣٤].

وفى هذا الذى قاله أبو العباس أحمد عمر جمع للآراء التى بدت مختلفة، على النحو الذى يميز فى المتشابه بين الغيب الذى لا يعلمه إلا الله.. وبين ما يعلمه الراسخون فى العلم وفق قواعد اللغة وثوابت الدين ومحكمات الآيات، وبمناهج العقول.

وعلى هذا الطريق، فى تفسير آية آل عمران، يسير البيضاوى، ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر الشيرازى [٦٨٥هـ ١٢٨٦م].. فالآيات المحكمات «أحكمت عباراتها

(٣٤) القرطبى [الجامع لأحكام القرآن] جـ٤ ص١٥ - ١٨. طبعة دار الكتب المصرية. القاهرة.

بأن حُفظت من الإجمال والاحتمال. وهن [أم الكتاب]: أصله يُردّ إليها غيرها [وأخر متشابهات] محتملات لا يتضح مقصودها لإجمال أو مخالفة ظاهر **إلا بالفحص والنظر، ليظهر فيها فضل العلماء، ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا فى تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد بها فينالوا بها وبإتعاب القرائح فى استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات معالى الدرجات**. . [وما يعلم تأويله] الذى يجب أن يُحمل عليه [إلا الله والراسخون فى العلم] **أى الذين ثبتوا وتمكنوا فيه. ومن وقف على [إلا الله] فسر المتشابه بما استأثر الله بعلمه، كمدة بقاء الدنيا ووقت قيام الساعة وخواص الأعداد، كعدد الزبانية، أو بما دل القاطع على أن ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد. [وما يذكر إلا أولو الألباب] مدح للراسخين بجودة الذهن وحسن النظر، وإشارة إلى ما استعدوا به للاهتداء إلى تأويله، وهو تجرد العقل عن غواشى الحس. .**»(٣٥).

فالوقف. . والعطف كلاهما وارد؛ لأن هناك ما لا يعلم تأويله إلا الله. . وهناك ما يعلم تأويله الراسخون فى العلم، الذين امتلكوا جودة الذهن، وحسن النظر، وتجردت عقولهم عن غواشى الحواس.

***

وفى العصر الحديث، يعرض الإمام محمد عبده [١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م] لهذا المبحث، فى تفسيره لآية آل عمران [هو الذى أنزل عليك الكتاب منه قرآن آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات] فيقول: «إنها نزلت فى نصارى نجران، ورد ما تشابه عليهم من أن عيسى بن مريم ﷺ، روح الله وكلمته. . فجعلوها ناقضة للآيات المحكمة فى توحيد الله وتنزيهه.

والمتشابه إنما يكون بين شيئين فأكثر. **ووصف التشابه فى هذه الآية هو للآيات باعتبار معانيها**، أى إنك إذا تأملت هذه الآيات تجد معانى متشابهة فى فهمها من اللفظ لا يجد الذهن مرجحًا لبعضها على بعض. وقالوا أيضًا إن المتشابه ما كان إثبات المعنى فيه للفظ الدال عليه ونفيه عنه متساويين، فقد تشابه فيه النفى والإثبات، **أو: ما دل فيه اللفظ على شىء والعقل على خلافه** فتشابهت الدلالة ولا يمكن الترجيح، كالاستواء

(٣٥) البيضاوى [أنوار التنزيل وأسرار التأويل] ص٩١. طبعة القاهرة ١٣٤٤هـ ١٩٢٦م.

على العرش، وكون عيسى روح الله وكلمته، فهذا هو المتشابه الذى يقابله **المحكم الذى لا ينفى العقل شيئًا من ظاهر معناه.**

وأما كون المحكمات هن أم الكتاب، فمعناه أنهن أصله وعماده، أو معظمه.. إنها هى الأصل الذى دُعى الناس إليه، ويمكنهم أن يفهموها ويهتدوا بها، وعنها يتفرع غيرها، وإليها يُرجع، فإن اشتبه علينا شىء نرده إليها، **وليس المراد بالرد أن نؤوله، بل أن نؤمن بأنه من عند الله وأنه لا ينافى الأصل المحكم الذى هو أم الكتاب وأساس الدين الذى أمرنا أن نأخذه على ظاهره الذى لا يحتمل غيره إلا احتمالاً مرجوحًا.. وهذا رأى جمهور المفسرين. وذهب جمهور عظيم منهم إلى أنه لا متشابه فى القرآن إلا أخبار الغيب، كصفة الآخرة وأحوالها من نعيم وعذاب.**

ولقد بينا **أن المتشابه: ما استأثر الله بعلمه من أحوال الآخرة أو ما خالف ظاهر لفظه المراد منه.** وورود المتشابه بالمعنى الأول فى القرآن ضرورى؛ لأن من أركان الدين ومقاصد الوحي الإخبار بأحوال الآخرة.. ونقول: إنه لا يعلم تأويل ذلك، أى حقيقة ما تؤول إليه هذه الألفاظ إلا الله، والراسخون فى العلم وغيرهم فى هذا سواء، **وإنما يعرف الراسخون ما تحت حكم الحس والعقل فيقفون عند حدهم ولا يتطاولون إلى معرفة حقيقة ما يخبر به الرسل عن عالم الغيب؛ لأنهم يعلمون أنه لا مجال لحسهم ولا لعقلهم فيه، وإنما سبيله التسليم، فيقولون آمنا به كل من عند ربنا، فعلى هذا يكون الوقف عند لفظ الجلالة لازمًا. وإنما خصّ الراسخين بما ذكر لأنهم هم الذين يفرقون بين المرتبتين: ما يجول فيه علمهم وما لا يجول فيه،** ومن المحال أن يخلو الكتاب من هذا النوع فيكون كله محكمًا بالمعنى الذى يقابل المتشابه. ومن الشواهد على أن التأويل هنا بمعنى ما يؤول إليه الشيء وينطبق عليه، لا بمعنى ما يفسر به، قوله تعالى: **﴿يوم يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾** [الأعراف: ٥٣].

فتبين مما قررنا أنه لا يقال على هذا: لماذا كان القرآن منه محكم ومنه متشابه؟ لأن المتشابه بهذا المعنى، من مقاصد الدين، فلا يلتمس له سبب؛ لأنه جاء على أصله.

وأما التفسير الثانى للمتشابه، وهو كونه ليس قاصراً على أحوال الآخرة، بل يتناول غيرها من صفات الله التى لا يجوز فى العقل أخذها على ظاهرها، وصفات الأنبياء

التى من هذا القبيل، نحو قوله تعالى: ﴿وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ [النساء: ١٧١] فإن هذا مما يمنع الدليل العقلى والدليل السمعى من حمله على ظاهره، فهذا هو الذى يأتى الخلاف فى علم الراسخين بتأويله، فالذين قالوا بالنفى جعلوا حكمة تخصيص الراسخين بالتسليم والتفويض هى تمييزهم بين الأمرين وإعطاء كل حكمه، وأما القائلون بالإثبات الذين يردون ما تشابه ظاهره من صفات الله وأنبيائه إلى أم الكتاب، الذى هو المحكم، ويأخذون من مجموع المحكم ما يمكنهم من فهم المتشابه، فهؤلاء يقولون **إنه ما خص الراسخين بهذا العلم إلا لبيان منع غيرهم من الخوض فيه، فهذا خاص بالراسخين لا يجوز تقليدهم فيه، وليس لغيرهم التهجم عليه. وهذا خاص بما لا يتعلق بعالم الغيب..**»[٣٦].

فتأويل نبأ الغيب، أى إدراك مآلاته وحقائق كنه أخباره، لا يعلمه إلا الله.. وتأويل ظواهر الصفات، التى تتعارض مع المحكم الذى جاء فيها، هو من اختصاص الراسخين فى العلم، ومحجوب عن غير الراسخين.

***

ولقد أفاض العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور [١٢٩٦ - ١٣٩٣هـ ١٨٧٩ - ١٩٧٣م] فى هذا المبحث، وذكر الحكمة من وجود المتشابه، وعدّد مقاصد التأويل وفوائده.. فقال: «لقد أنزل القرآن للإرشاد والهدى، **فالمحكمات هى أصول الاعتقاد والتشريع والآداب والمواعظ، وكانت أصولاً لذلك: باتضاح دلالتها، وبحيث تدل على معان لا تحتمل غيرها أو تحتمله احتمالاً ضعيفًا غير معتدّ به**، وذلك كقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ [الأنبياء: ٢٣] ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة: ٢٠٥] ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى (٤٠) فإن الجنة هي المأوى (٤١)﴾ [النازعات: ٤٠، ٤١] **وباتضاح معانيها بحيث تتناولها أفهام معظم المخاطبين بها وتتأهل لفهمها فهى أصل القرآن المرجوع إليه فى حمل معانى غيرها عليها للبيان أو التفريع.**

---

(٣٦) [الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده] جـ٥ ص٦ - ٩. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة ١٩٩٣م.

والمتشابهات مقابل المحكمات، فهى التى دلت على معان تشابهت فى أن يكون كل منها هو المراد . . ومعنى تشابهها أنها تشابهت فى صحة القصد إليها، أى لم يكن بعضها أرجح من بعض، أو يكون معناها صادقا بصور كثيرة متناقضة أو غير مناسبة لأن تكون مرادًا، فلا يتبين الغرض منها. فهذا وجه تفسير الآية فيما أرى.

وعن الأصم [٢٧٩هـ ٨٩٢م] «أن المحكم: ما اتضح دليله، والمتشابه: ما يحتاج إلى التدبر، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الزخرف: ١١] فأولها محكم، وآخرها متشابه».

واعلم أن التأويل منه ما هو واضح بيّن، فصرف اللفظ المتشابه عن ظاهره إلى ذلك التأويل معادل حمل اللفظ على أحد معنييه المشهورين لأجل كثرة استعمال اللفظ فى المعنى غير الظاهر منه، فهذا القسم من التأويل حقيق بألا يسمى تأويلاً، وليس أحد محمليه بأقوى من الآخر إلا أن أحدهما أسبق فى الوضع من الآخر، والمحملان متساويان فى الاستعمال، وليس سبق إطلاق اللفظ على أحد المعنيين بمقتضى ترجيح ذلك، فكم من إطلاق مجازى للفظ هو أسبق إلى الأفهام من إطلاقه الحقيقى، وليس قولهم فى علم الأصول بأن الحقيقة أرجح من المجاز بمقبول على عمومه.

وتسمية هذا النوع بالمتشابه ليست مراده فى الآية - [آل عمران] - وعدُّه من المتشابه جمود».

ومن التأويل ما ظاهر معنى اللفظ فيه أشهر من معنى تأويله ولكن القرائن والأدلة أوجبت صرف اللفظ عن ظاهر معناه، فهذا حقيق بأن يعد من المتشابه. ثم إن تأويل اللفظ فى مثله قد يتيسر بمعنى مستقيم يغلب على الظن أنه المراد إذا جرى حمل اللفظ على ما هو من مستعملاته فى الكلام البليغ، مثل الأيدى والأعين فى قوله: ﴿بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] وقوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] فمن أخذوا من مثله أن لله أعينًا لا يُعرف كنهها، أو له يدًا ليست كأيدينا، فقد زادوا فى قوة الاشتباه.

ومنه ما يعتبر تأويله احتمالاً وتجويزًا، بأن يكون الصرف عن الظاهر متعينًا، وأما حمله على ما أوّلوه به فعلى وجه الاحتمال والمثال، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ

الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] فمثل ذلك مقطوع بوجوب تأويله، ولا يدعى أحد أن ما أوّله به هو المراد منه ولكنه وجه تابع لإمكان التأويل، وهذا النوع أشد مواقع التشابه والتأويل.

وقد استبان لك من هذه التأويلات: أن نظم الآية جاء على أبلغ ما يعبر به فى مقام يسع طائفتين من علماء الإسلام فى مختلف العصور.

وليس طلب التأويل فى ذاته بمذمة، بدليل قوله: [وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم] وإنما محل الذم أنهم يطلبون تأويله طلبًا للفتنة، ويطلبون تأويلاً ليسوا أهلاً له فيؤولونه بما يوافق هواهم، وهذا ديدن الملاحدة وأهل الأهواء: الذين يتعمدون حمل الناس على متابعتهم تكثيراً لسوادهم.

والراسخون فى العلم: الثابتون فيه العارفون بدقائقه، يحسنون مواقع التأويل، ويعلمونه. قال ابن عطية [٤٨١ - ٥٤٢هـ ١٠٨٨ - ١١٤٨م]: تسميتهم راسخين تقتضى أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذى يستوى فى علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفى أى شىء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلمه الجميع، **وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام بقريحة معدة».**

وما ذكرناه وذكره ابن عطية لا يعدو أن يكون ترجيحًا لأحد التفسيرين، وليس إبطالاً لمقابله؛ إذ قد يوصف بالرسوخ من يفرّق بين ما يستقيم تأويله، وما لا مطمح فى تأويله.

ثم يمضى العلامة ابن عاشور، ليجمع بين رأى الذين يجعلون التأويل بمعنى إدراك كامل المآل فى المتشابه لله وحده.. ورأى الذين يجيزون التأويل للراسخين فى العلم، لإدراك نسبة من المآلات.. فيقول: «ولا يخفى أن أهل القول الأول [الذين يجيزون التأويل] - لا يثبتون متشابها غير ما خفى المراد منه، وأن خفاء المراد متفاوت. وأن أهل القول الثانى - [المنكرون للتأويل] - يثبتون متشابها استأثر الله بعلمه، وهو أيضا متفاوت لأن منه ما يقبل تأويلات قريبة، وهو مما ينبغى ألا يعد من المتشابه فى اصطلاحهم، لكن صنيعهم فى الإمساك عن تأويل آيات كثيرة سهل تأويلها مثل: [فإنك بأعيننا] دل على أنهم يسدّون باب التأويل فى المتشابه. قال الشيخ ابن عطية: **«إن تأويل ما يمكن تأويله لا يعلم تأويله - على سبيل الاستيفاء - إلا الله تعالى، فمن قال من العلماء**

الحذاق: بأن الراسخين لا يعلمون تأويل المتشابه، فإنما أراد هذا النوع، وخافوا أن يظن أحد أن الله وصف الراسخين بعلم التأويل على الكمال».

فعلم كامل مآلات المتشابهات هو لصاحب العلم المطلق والكلى والمحيط، وللراسخين فى العلم معرفة نسبية، وفق قدراتهم العلمية وملكاتهم العقلية، بهذه المآلات.

ثم يورد العلامة ابن عاشور الرأى فى التأويل الباطنى - الذى استباح أهله تأويل معظم القرآن - والرأى فى موقف الظاهرية - الذين رفضوا التأويل بإطلاق واقفين عند ظواهر الألفاظ - فيقول: «قال ابن العربى [٤٦٨ - ٥٤٣هـ ١٠٧٦ - ١١٤٨م] - فى [العواصم من القواصم] -: من الكائدين للإسلام: الباطنية والظاهرية».

«قلت - [أى ابن عاشور] -: أما الباطنية فقد جعلوا معظم القرآن متشابها، وتأولوه بحسب أهوائهم وأما الظاهريون فقد أكثروا فى متشابهه، واعتقدوا سبب التشابه واقعًا، فالأولون - [الباطنية] - دخلوا فى قوله: [وابتغاء تأويله] والأخيرون - [الظاهرية] - خرجوا من قوله: [وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم] أو وما يعلم تأويله إلا الله، فخالفوا الخلف والسلف. قال ابن العربى - [فى العواصم] - وأصل الظاهريين الخوارج الذين قالوا: «لا حكم إلا لله». . يعنى أنهم أخذوا ظاهر قوله تعالى: [إن الحكم إلا لله] ولم يتأولوه بما هو المراد من الحكم»(٣٧).

هكذا عرض المفسرون لمبحث التأويل، وكاد إجماعهم أن ينعقد على جواز التأويل، لأهله من الراسخين فى العلم بالمنقول والمعقول. . وعلى أن من المتشابهات ما لا يعلم حقيقة مآلاتها إلا الله، وإن علم الراسخون فى العلم نسبة من هذه المآلات، وأن من المتشابهات - المتعلقة بالكون وآياته والتشريع وأحكامه - ما يعلم مآلاتها الراسخون فى العلم، بما أودع الله فى ألفاظ هذه المتشابهات، وبما فى محكمات القرآن الكريم من دلالات. . ولقد شذ عن هذا التوافق أهل الغلو من الظاهرية والباطنية جميعا. .

***

(٣٧) محمد الطاهر بن عاشور [التحرير والتنوير] جـ٣ ص١٥٥، ١٥٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٢، ١٦٤ - ١٦٦ طبعة تونس - الدار التونسية للنشر والتوزيع.

القانون الإسلامى لفلسفة التأويل

وإذا كان المفسرون للقرآن الكريم قد بسطوا الآراء حول الموقف من تأويل المتشابه، وألوان ذلك التأويل ـ على النحو الذى وثقناه ليصبح «ملفًا» مرجعيًا لهذا المبحث فى علم التفسير ـ فإن الذين قعّدوا للتأويل الإسلامى القواعد، وجعلوه قانونًا ومعيارًا من معايير النظر الفكرى كانوا هم الفلاسفة المتكلمون، وخاصة منهم أولئك الذين تبحروا فى الدراسات الفلسفية التى قارنت بين رؤية الإسلام لهذا المبحث وبين الرؤية الفلسفية الغربية.. ولقد كان فى مقدمة هؤلاء حجة الإسلام أبو حامد الغزالى [٤٥٠ - ٥٠٥هـ ١٠٥٨ - ١١١١م] المتكلم والأصولى والفقيه.. وصاحب الموقف النقدى من فلاسفة اليونان، ومن امتداداتهم فى الواقع الفكرى الإسلامى.. وأبو الوليد بن رشد [٥٢٠ - ٥٩٥هـ ١١٢٦ - ١١٩٨م] الشارح الأكبر لأرسطو [٣٨٤ - ٣٢٢ق م] والفقيه والمتكلم صاحب الإبداع الذاتى المتميز ـ فى الكلام والفلسفة ـ عن شروحه على أعمال حكيم اليونان.

ولعل الغزّالى قد كان من أوائل الذين اهتموا بوضع قانون مضبوط ومُفصّل للتأويل الإسلامى، عبّر فيه وبه عن موقف جمهور فلاسفة الإسلام ومتكلميه، من غير الباطنية والظاهريين.. وهو يحدد معالم هذا القانون عندما يقول:

١ ـ ليس هناك فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى التأويل، حتى من كان منهم غير ممعن فى النظر العقلى، كأحمد بن حنبل رحمه الله فلقد صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط. **أحدها** قوله، ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله فى الأرض» **والثانى** قوله، ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» **والثالث** قوله ﷺ: «إنى لأجد نَفَس الرحمن من قبل اليمن».. حيث قام البرهان عنده على استحالة ظاهره.

٢ ـ أن معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهيّن، بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق فى علم اللغة، العارف بأصول اللغة، ثم بعادة العرب فى الاستعمال فى استعاراتها وتجوّزاتها ومناهجها فى ضروب الأمثال.

٣ ـ ولقد اتفقت الفرق الإسلامية على أن جواز التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر.. والظاهر الأول هو الوجود الذاتى.

٤ ـ واتفقوا على أن البرهان إذا كان قاطعًا رخّص فى التأويل وإن كان بعيدًا، فإن لم يكن قاطعًا لم يرخّص إلا فى تأويل قريب سابق إلى الفهم.

٥ ـ واتفقوا على أن مراتب الوجود المقبولة، والتى يشملها التصديق والاعتراف بوجود ما أخبر به الرسول، ﷺ، هى خمس مراتب:

(أ) الوجود الذاتى: وهو الوجود الحقيقى الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة، فيسمى أخذه إدراكًا، وهذا كوجود السموات والأرض والحيوان والنبات، وهو ظاهر، بل هو المعروف الذى لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه.. وهو لا يحتاج إلى مثال. وهو الذى يجرى على الظاهر، ولا يتأول.

(ب) الوجود الحسى: وهو ما يتمثل فى القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجودًا فى الحس، ويختص به الحاسّ، ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهده النائم، بل كما يشاهده المريض المتيقظ، إذ قد تتمثل له صورة لا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه.

(ج) الوجود الخيالى: وهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك، فإنك تقدر أن تخترع فى خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضًا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته فى دماغك لا فى الخارج.

(د) الوجود العقلى: وهو أن يكون للشىء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته فى خيال أو حس أو خارج، كاليد مثلاً، فإن لها صورة محسوسة، ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهى القدرة على البطش، والقدرة على البطش هى اليد العقلية.

(هـ) الوجود الشبهي: وهو أن لا يكون نفس الشيء موجودًا، لا بصورته ولا بحقيقته، لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئًا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته.. ومثاله الغضب والشوق والفرح والصبر، وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى، فإن الغضب - مثلا - حقيقته: أنه غليان دم القلب لإرادة التشفي، وهذا لا ينفك عن نقصان وألم، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتًا ذاتيًا وحسيًا وخياليًا وعقليًا نزّله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب، كإرادة العقاب، والإرادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته، ولكن في صفة من الصفات تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها، وهو الإيلام.

فهذه مراتب وجود الأشياء.. وهذه درجات التأويلات.. ومن اعترف بوجود ما أخبر به الرسول، ﷺ، عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذِّب على الإطلاق.

٦ - والناس في التأويل على مقامين:

أحدهما: مقام عوام الخلق، والحق فيه الاتباع والكف عن تغيير الظواهر رأسًا، والحذر عن إبداء التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة، وحَسْم رأسًا، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة.

المقام الثاني: بين النُّظَّار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية، فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع، ولا ينبغي أن يكفّر بعضهم بعضا بأن يراه غالطًا فيما يعتقده برهانًا، وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به.. فلا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل.

٧ - ومن الناس من يبادر إلى التأويل بغلبات الظنون من غير برهان قاطع، ولا ينبغي أن يُبَادَر إلى كفره - أيضا - في كل مقام، بل يُنظر فيه، فإن كان تأويله في أمر لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتها فلا نكفّره، لأن النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع.. وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عداه فروع. ولا تكفير في الفروع أصلاً إلا في مسألة واحدة وهي

أن ينكر أصلاً دينيًا عُلم من الرسول ﷺ، بالتواتر، لكن فى بعضها . . [أى الفروع] ـ تخطئة كما فى الفقهيات، وفى بعضها تبديع كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة.

وأما ما يتعلق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع. فالأصول الثلاثة، وكل ما لم يحتمل التأويل فى نفسه، وتواتر نقله، ولم يتصور أن يقوم برهان على خلافه فمخالفته تكذيب محض.

٨ ـ والمخالف قد يخالف نصًا متواترًا ويزعم أنه مؤوَّل، ولكن ذكر تأويله لا انقداح له أصلا فى اللسان ـ [اللغة] لا على بُعد ولا على قرب، فذلك كفر، وصاحبه مكذب، وإن كان يزعم أنه مؤوَّل. مثاله ما رأيته فى كلام بعض الباطنية أن الله تعالى واحد، بمعنى أنه يعطى الوحدة ويخلقها، وعالم، بمعنى أنه يعطى العلم لغيره ويخلقه، وموجود، بمعنى أنه يوجد غيره. وأما أن يكون واحدًا فى نفسه وموجودًا وعالمًا على معنى اتصافه فلا. وهذا كفر صراح، لأن حمل الوحدة على إيجاد الوحدة ليس من التأويل فى شىء، ولا تحتمله لغة العرب أصلاً، ولو كان خالق الوحدة يُسمَّى واحدا لخلقه الوحدة، لسمى ثلاثًا وأربعًا لأنه خلق الأعداد أيضًا، فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عُبِّر عنها بالتأويلات.

٩ ـ ولو أنكر ما ثبت بأخبار الآحاد فلا يلزمه به الكفر، ولو أنكر ما ثبت بالإجماع فهذا فيه نظر، لأن معرفة كون الإجماع حجة قاطعة فيه غموض يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه، وأنكر النَّظَّام [٢٣١هـ ٨٤٥م] كون الإجماع حجة أصلاً، فصار كون الإجماع حجة مُختَلَفٌ فيه . . »[٣٨].

هكذا فصَّل أبو حامد الغزالى قانون التأويل . . وتحدث عن مراتب التأويل التى لا تخرج بالمتأوِّل عن إطار التصديق إلى إطار التكذيب.

***

(٣٨) الغزالى ـ أبو حامد ـ [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة] ص ٥، ٩ - ١٩ طبعة القاهرة ١٩٠٧م. وانظر كذلك [المستصفى من أصول الفقه] جـ١ ص ٣٨٤ - ٤١٠ طبعة القاهرة ١٣٢٢هـ.

وإذا كان الغزالى قد وضع للتأويل هذا القانون . . وحدد له هذه المراتب . . فلقد كان ابن رشد سائراً على طريقه ـ رغم خلافهما حول بعض مقولات فلاسفة اليونان ـ بل لقد استشهد ابن رشد بآراء الغزالى ، وإمام الحرمين ـ الجوينى [٤١٩ - ٤٧٨هـ ١٠٢٨ - ١٠٨٥م] ـ على أنه «لا يقطع بكفر من خرق الإجماع فى التأويل» . . ونبّه على أن للتأويل العربى ـ أى فى اللغة العربية ـ ضوابط حددتها هذه اللغة ، فهو لا يجوز إلا فى المواطن التى تتوفر فيها للنص هذه الضوابط اللغوية ، وذلك عندما قال : **«ومعنى التأويل : هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب فى التجوُّز ، من تسمية الشىء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى»** .

كما نبه ابن رشد على الإجماع الإسلامى على أن التأويل جائز فى بعض نصوص الشرع ، فلقد «أجمع المسلمون على أنه لا يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل» . . فما ثبت فيه «الإجماع بطريق يقينى لم يصح» فيه التأويل ـ وابن رشد فى هذا الموقف من الإجماع أكثر تشدداً فى الاقتصاد فى التأويل من الغزالى ـ على عكس ما يظن الحداثيون والمتغربون! .

كما نبه ابن رشد على وجود شواهد فى النصوص تُعيِّن مواطن التأويل ومواضعه . . فكأن «ظاهر الشرع» هو سبيل من سبل التحديد لمواطن «التأويل» «لأنه ما من منطوق به فى الشرع ، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان ، إلا إذا اعتُبِر وتُصُفِّحَت سائر أجزائه ، وُجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد» .

وخلص إلى أن المقصد من التأويل ، القائم «على قانون التأويل العربى» هو «الجمع بين المعقول والمنقول» وليس إحلال المعقول محل المنقول . . الأمر الذى جعل بالإمكان إيجاز عناصر قانون التأويل عنده على هذا النحو :

١ ـ التأويل جائز .

٢ ـ فى المواطن التى يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر .

٣ ـ وبشرط تحقق شروط اللغة العربية فى المجاز ـ الذى تُخرَجُ فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها .

٤ ـ وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على أن المراد هو ظاهر الألفاظ .

٥ ـ وبترشيح دلالات ظواهر بعض النصوص على مواطن التأويل في بعضها .

٦ ـ ومن أجل الجمع بين المعقول والمنقول ، لا المقابلة بينهما ، والانحياز لأحدهما ، تجاوزًا للآخر أو نفيًا له .

٧ ـ على أن يظل التأويل حقا للخاصة ، من الراسخين في العلم ، لا يُصَرَّح به للعامة ، ولا يُثْبَتُ في كتب الجمهور ـ حتى ولو كان تأويلاً صحيحًا ، مستجمعًا لشروط التأويل وضوابطه . . وبعبارة ابن رشد : **«فهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل ، فضلا عن الجمهور ، ومتى صُرُّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها . . أفضى ذلك بالمصرِّح والمصرَّح إلى الكفر . . فلا يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية ، فضلاً عن الفاسدة . . وأما المصرِّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر»** .

٨ ـ أما أخبار عالم الغيب ، وكذلك المعجزات ، ومبادئ الشريعة ، وكل ما لا يستطيع العقل الإنساني الاستقلال بإدراك كنهه ، فلقد أوجب ابن رشد أخذه على ظواهره ، دون تأويل ، لأن هذه العقائد ـ عنده ـ مما تُعْلَم بنفسها ، بالطرق الثلاث للتصديق : الخطابية . . والجدلية . . والبرهانية . . ولذلك ـ كما يقول ـ «لم نحتج أن نضرب له أمثالاً ، وكان على ظاهره ، لا يتطرق إليه تأويل . وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء ، وأنه قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط . . إن ها هنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله ، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة» .

٩ ـ وحتى الحكماء من الفلاسفة ـ برأي ابن رشد ـ لا يجيزون تأويل أخبار الغيب ومبادئ الشريعة والمعجزات . . و«لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد ، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا

يتعرض لها بنفى ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، لأن المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان، بل وبما هو إنسان عالم، **ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذى يجب أن يقال فيها: إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يُعتَرف بها مع جهل أسبابها.. ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم فى المعجزات، مع انتشارها وظهورها فى العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال بعد الموت. فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم، فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها، فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال تعالى [والراسخون فى العلم يقولون آمنا به]. هذه حدود الشرائع وحدود العلماء»**.

١٠ - ويرى ابن رشد أن الإفراط فى التأويل، بعد عصر الصدر الأول للأمة، هو المسئول عن أمراض الاضطراب والفرقة والتكفير التى شاعت وانتشرت «فالصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل (التى ثبتت فى الكتاب العزيز) دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم يصرح به.

وأما من أتى بعدهم، فإنهم لما استعملوا التأويل قلّ تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبّتهم وتفرقوا فرقًا. **فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة، أن يعمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة فى شىء شىء، مما كُلفنا اعتقاده، ويجتهد فى نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئا، إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه، أعنى ظهورا مشتركا للجميع.. ذلك أنه لما تسلط على التأويل فى هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذى يجوز التأويل فى حقهم، اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدّ عليه»**(٣٩).

(٣٩) أبو الوليد بن رشد [فصل المقال فما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] ص٣٤، ٣٥، ٤٦، ٣٢، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٤٧، ٤٨، ٦٥. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة ١٩٩٩م. و[تهافت التهافت] ص١٢٤، ١٢٥ طبعة القاهرة ١٩٠٣م. و[مناهج الأدلة فى عقائد الملة] ص٥١، ٢٤٩ دراسة وتحقيق: د. محمود قاسم. طبعة مكتبة الأنجلو - القاهرة.

هكذا وضع ابن رشد قانونا للتأويل، وشروطًا لجوازه، قصرته على ما وراء العقائد ومبادئ الشريعة وأخبار الغيب والمعجزات.. وجعل التأويل فيما وراء ذلك مشروطًا بتوفر الضوابط اللغوية، وبشهادة النصوص المؤوَّلة على أن فيها تأويلاً ظاهرًا بنفسه للجميع.

وهى ضوابط أكثر فى التشدد والاقتصاد فى التأويل مما رأيناه عند الغزالى.. على عكس ما يتوهم كثير من الحداثيين والمتغربين!

***

ولقد أحيت مدرسة الإحياء والتجديد الإسلامية، التى تبلورت فى واقعنا الفكرى بالعصر الحديث ـ بريادة جمال الدين الأفغانى [١٢٥٤ - ١٣١٤هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م] ـ أحيت هذا المنهاج الإسلامى فى فلسفة التأويل، فجاء مضبوطًا بهذه الضوابط التى ميزته عن عبثية وعشوائية الهيرمينوطيقا الغربية، حتى يكون مناسبًا لطبيعة الوحى القرآنى الخالد والمطلق والمحفوظ حفظا إلهيًا.

فتحدث الأفغانى عن ضرورة التأويل للحفاظ على كمالات الصفات الإلهية، ذلك «أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها، لكثرة تطرق الاحتمال، **فلا سبيل إلا الاستدلال، وتأويل ما يبدى بظاهره نقصًا إلى ما يفيد الكمال**. وإذا صح التأويل للبرهان فى شىء صح فى بقية الأشياء، حيث لا فرق بين برهان وبرهان ولا لفظ ولفظ».

وإذا كان الأصل هو الظاهر ـ ظاهر الألفاظ ـ فإن التأويل ضرورة لدفع المعاند، وإقناع الجاحد، اللذين لا يندفعان ولا يقتنعان بالظواهر.. وضرورى كذلك حتى تتأسس العقائد على البراهين، مع استقبال الأخبار الإلهية التى لا يدرك مآلاتها إلا الله بالقبول والتسليم، وملاحظة أن التأويل فى ألفاظ الأعمال أوسع من التأويل فى ألفاظ المعتقدات والمغيبات.. «فالحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل: أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود، ثم منه إلى إثبات النبوات، ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تكنه الألفاظ، إلا فيما يتعلق بالأعمال، على قدر الطاقة، ثم يأخذ طريق التحقيق فى تأسيس جميع عقائده بالبراهين الصحيحة، كان ما أدت إليه ما كان، لكن بغاية التحرى

والاجتهاد. ثم إذا فاء من فكره إلى ما جاء من عند ربه، فوجده بظاهره ملائما لما حققه، فليحمد الله على ذلك، وإلا فليطرق عن التأويل، ويقول: آمنا به كل من عند ربنا، فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه إلا الله ونبيه. فعلى هذا المنوال يكون نسجه، فيبوء من الله برضوان، **حيث أسس عقائده على السديد من البراهين، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم، وتناولها بقلب سليم.**

وإن أراد التأويل لغرض: كدفع معاند، أو إقناع جاحد، فلا بأس عليه، إذا سلم برهانه من التقليد والتشويش، وهذا هو دأب مشايخنا، كالشيخ الأشعرى [٢٦٠ - ٣٢٤هـ ٨٧٤ - ١٩٣٦م] والشيخ أبي منصور، ومن ماثلهم، لا يأخذون قولا حتى يسددوه ببراهينهم القوية، على حسب طاقتهم».

وطريق الراسخين فى العلم هو طريق النظر بقدر الطاقة فى إقامة البراهين القطعية، دون تعسف فى التأويل، ثم قول ﴿آمنا به كلٌ مّنْ عند ربنا﴾. «إذ الواجب على كل ذى عقل: أن يذهب إلى النظر فى الحقائق، ويسبرها على وجه أدق، بحسب طاقته، ويقيم البراهين القطعية، على النفى والإثبات، ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة، قائلا: ﴿آمنا به كلٌ مّنْ عند ربنا﴾ [آل عمران: ٧] ولا يتعسف طريق التأويل، فإن هذا حال شرحه طويل، فإنا لا ندرى ماذا أراد بما قال، فربما ذهب اشتغالنا هباء منثورا. **فالحق: أن لا يهمل النظر، وأن يكون التأويل على خطر. وهذه رتبة الراسخين فى العلم، الذين وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره»**[٤٠].

هكذا تحدث الأفغانى بدقة وحذر وتوازن عن التأويل: فالحق أن لا نهمل النظر، وأن يكون التأويل على خطر، وأن نؤسس العقائد على البراهين، ثم نأخذ الأخبار بالتسليم، وخاصة ما تعلق منها بما هو دفين تحت حجب أستار علام الغيوب.

وعند الإمام محمد عبده [١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م] نجد التأويل ضرورة للتوفيق بين التعارض البادى بين ظواهر الألفاظ وبين العقل «فلقد اتفق أهل

---

(٤٠) جمال الدين الأفغانى [الأعمال الكاملة] جـ١ ص٢٢٠ - ٢٢٢، ٣٨٩. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت ١٩٧٩م.

الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقى فى النقل طريقان:

طريق التسليم بصحة النقل، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله فى علمه.

والطريق الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل . . ».

وإذا كانت أخبار الغيب فيها الثوابت والفروع، فلا بد عند جواز التأويل فى أخبار الفروع من الحفاظ على الثوابت، مع مراعاة عدم الاقتداء بالتأويل . . فالتأويل شهوة تشتهيها عقول الخاصة، وليس منهاجا عاما للتقليد والاقتداء . . «فمن اعتقد بالكتاب العزيز، وبما فيه من الشرائع العملية، وعسر عليه فهم أخبار الغيب على ما هى فى ظاهر القول، وذهب بعقله إلى تأويلها بحقائق يقوم له الدليل عليها، مع الاعتقاد بحياة بعد الموت، وثواب وعقاب على الأعمال والعقائد، بحيث لا ينقص تأويله شيئا من قيمة الوعد والوعيد، ولا ينقص شيئا من بناء الشريعة فى التكليف، كان مؤمنا حقا، **وإن كان لا يصح اتخاذه قدوة فى تأويله، فإن الشرائع الإلهية قد نظر فيها إلى ما تبلغه طاقة العامة لا ما تشتهيه عقول الخاصة.** والأصل فى ذلك أن الإيمان هو اليقين فى الاعتقاد بالله ورسله واليوم الآخر بلا قيد فى ذلك إلا احترام ما جاء على ألسنة الرسل . . ».

ومقام الراسخين فى العلم هو مقام الذين يدركون حدود العقل بإزاء الغيب المحجوب الذى لم يحيطوا به علما، مع المؤاخاة بين الدين والعلم على تقويم العقل والوجدان . . **«فالدين يأخذ بيد العلم، ويتعاونان معا على تقويم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قوته ويعرف حدود سلطته، فيتصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين، ويكشف ما مكنه فيه من أسرار العالمين، حتى إذا غشيته سبحات الجلال وقف خاشعا، وقفل راجعا، وأخذ أخذ الراسخين فى العلم الذين قال فيهم أمير المؤمنين على بن أبى طالب، كرم الله وجهه، فيما روى عنه: «هم الذين أغناهم عن**

اقتحام السدود المضروبة دون الغيب، الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا علمًا، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخًا». فاعتبر بذلك، ولا تقدر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين»(٤١).

فالتأويل الإسلامى هو طريق لدعم اليقين الإيمانى بأصول الاعتقاد الدينى، وسبيل لإزالة الشبهات عن هذا اليقين، كى يزداد رسوخًا.. وليس سبيلاً لنقض هذا الإيمان، ولا لتفريغ النص الدينى من الدين، كما هو حاله فى الهيرمينوطيقا الغربية.

وعند الشيخ محمد رشيد رضا [١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ ١٨٦٥ - ١٩٣٥م] أن هناك استحالة فى وجود تناقض بين النص القطعى الدلالة وبين الدليل العقلى أو الحقيقة العلمية المقطوع بها.. وأن التأويل هو طريق التوفيق بين ما قد يبدو من تناقض بين الحقائق الكونية وظواهر بعض الألفاظ ـ ففى حقائق الكون مجال واسع للعقل ومن ثم للتأويل.. «فإذا وصل بحث الباحثين **فى أمور الكون** إلى حقيقة مخالفة لظاهر الوحى فيها، **وصار ذلك قطعيًا** وجب تأويل عبارة الوحى فيها بحملها على التجوز، أو الكناية، أو مراعاة العرف، كغروب الشمس فى العين أو البحر مثلاً، وتخبط الشيطان للمصروع **فى قول**. ونعتقد نحن معشر المسلمين **أن من مزايا كتابنا أنه ليس فيه نص قطعى الدلالة يمكن أن ينقضه دليل عقلى أو علمى قطعى..**»(٤٢).

***

وإذا كان أبو حامد الغزالى قد حدد مراتب الوجود للتأويل المقبول ـ بعد أن صاغ قانون التأويل ـ فإن العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور قد حدد «مراتب التشابه وتفاوت أسبابها»، وقال: «إنها فيما انتهى إليه استقراؤنا عشر مراتب:

أولاها: معان قُصد إيداعها فى القرآن، وقُصد إجمالها، إما لعدم قابلية البشر لفهمها، ولو فى الجملة ـ إن قلنا بوجود المجمل الذى استأثر الله بعلمه، ونحن لا نختاره ـ وإما لعدم قابليتهم لكنه فهمها، فألقيت إليهم على وجه الجملة، أو لعدم

---

(٤١) [الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده] جـ٣ ص٣٠١، ٤٨٣، ٣٥٠.

(٤٢) رشيد رضا [المنار] المجلد ٢٨ جـ٨ ص٥٨٣.

قابلية بعضهم فى عصر ـ أو جهة ـ لفهمها بالكُنْه، ومن هذا أحوال القيامة، وبعض شئون الربوبية، كالإتيان فى ظلل من الغمام، والرؤية، والكلام، ونحو ذلك.

وثانيتها: معان قُصد إشعار المسلمين بها ـ وتعين إجمالها ـ مع إمكان حملها على معان معلومة، ولكن بتأويلات كحروف أوائل السور، ونحو ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [طه: ٥] ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ**﴾ [البقرة: ٢٩].

وثالثتها: معان عالية ضاقت عن إيفاء كُنْهها اللغة الموضوعة لأقصى ما هو متعارف أهلها، فعبر عن تلك المعانى بأقصى ما يقرِّب معانيها إلى الأفهام، وهذا مثل أكثر صفات الله، نحو الرحمن، الرؤوف، المتكبر، نور السموات والأرض.

ورابعتها: معان قصرت عنها الأفهام فى بعض أحوال العصور، وأودعت فى القرآن ليكون وجودها معجزة قرآنية عند أهل العلم فى عصور قد يضعف فيها إدراك الإعجاز النظمى، نحو قوله: ﴿**وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا**﴾ [يس: ٣٨] ﴿**وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ**﴾ [الحجر: ٢٢] ﴿**يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ**﴾ [الزمر: ٥] ﴿**وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ**﴾ [النمل: ٨٨] ﴿**تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ**﴾ [المؤمنون: ٢٠] ﴿**زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ**﴾ [النور: ٣٥] ﴿**وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**﴾ [هود: ٧] ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ**﴾ [فصلت: ١١] وذكر سد يأجوج ومأجوج.

وخامستها: مجازات وكنايات مستعملة فى لغة العرب، إلا أن ظاهرها أوهم معانى لا يليق الحمل عليها فى جانب الله تعالى، لإشعارها بصفات تخالف كمال الإلهية، وتوقف فريق فى محملها تنزيها، نحو ﴿**فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا**﴾ [الطور: ٤٨] ﴿**وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ**﴾ [الذاريات: ٤٧] ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ**﴾ [الرحمن: ٢٧].

وسادستها: ألفاظ من لغات العرب لم تُعرف لدى الذين نزل القرآن بينهم: قريش والأنصار، مثل: ﴿**وَفَاكِهَةً وَأَبًّا**﴾ [عبس: ٣١] ومثل: ﴿**أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ**﴾ [النحل: ٤٧] ـ التخوّف: التنقص بلغة هذيل ـ ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ**﴾ [هود: ٧٥] ﴿**وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ**﴾ [الحاقة: ٣٦].

وسابعتها: مصطلحات شرعية لم يكن للعرب علم بخصوصها، فما اشتهر منها بين المسلمين معناه، صار حقيقة عرفية: كالتيمم، والزكاة، وما لم يشتهر بقى فيه

إجمال، كالربا، قال عمر [٢٠ق هـ - ٢٣هـ ٥٨٤ - ٦٤٤م]: «نزلت آيات الربا فى آخر ما أُنزل، فتوفى رسول الله، ﷺ، ولم يبينها...».

وثامنتها: أساليب عربية خفيت على أقوام فظنوا الكلام بها متشابها، وهذا مثل زيادة الكاف في قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى: ١١] ومثل المشاكلة فى قوله: ﴿**يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ [النساء: ١٤٢] ـ فيعلم السامع أن إسناد خادع إلى ضمير الجلالة إسناد بمعنى مجازى اقتضته المشاكلة.

وتاسعتها: آيات جاءت على عادات العرب، ففهمها المخاطبون، وجاء من بعدهم فلم يفهموها، فظنوها من المتشابه، مثل قوله: [فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطّوّف بهما] وفى [الموطأ] قال ابن الزبير [١ - ٧٣هـ ٦٢٢ - ٦٩٢م]: «قلت لعائشة ـ وكنت يومئذ حدثا لم أتفقه ـ: لا أرى بأسا على أحد ألا يطوف بالصفا والمروة» فقالت له: «ليس كما قلت، إنما كان الأنصار يهلّون لمناة الطاغية.. الخ».

ومنه: ﴿**عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ**﴾ [البقرة: ١٨٧] ﴿**لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَآمَنُوا**﴾ [المائدة: ٩٣] فإن المراد فيما شربوا من الخمر قبل تحريمها.

وعاشرتها: أفهام ضعيفة عدّت كثيراً من المتشابه وما هو منه، وذلك أفهام الباطنية، وأفهام المشبهة، كقوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ**﴾ [القلم: ٤٢] **وليس من المتشابه ما صرّح فيه بأنا لا نصل إلى علمه،** كقوله: ﴿**قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**﴾ [الإسراء: ٨٥] ولا ما صرّح فيه بجهل وقته كقوله ﴿**لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً**﴾ [الأعراف: ١٨٧].

وليس من المتشابه ما دل على معنى يعارض الحمل عليه دليل آخر، منفصل عنه، لأن ذلك يرجع إلى قاعدة الجمع بين الدليلين المتعارضين، أو ترجيح أحدهما على الآخر، مثل قوله تعالى خطابا لإبليس: ﴿**وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ**﴾ [الإسراء: ٦٤] ـ مع ما فى الآية المقتضية: ﴿**فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾ [الزمر: ٧] ﴿**وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ**﴾ [البقرة: ٢٠٥].

وقد علمتم من هذا أن ـ ملاك التشابه هو عدم التواطؤ بين المعانى واللغة : إما لضيقها عن المعانى، وإما لضيق الأفهام عن استعمال اللغة فى المعنى، وإما لتناسى بعض اللغة، فيتبين أن الإحكام والتشابه : صفتان للألفاظ، باعتبار فهم المعنى . . »[٤٣] .

وبهذا صار «للتشابه» قانون، كما أن للتأويل قانونًا . . وهى قوانين ضابطة لهذا المبحث فى فكرنا الإسلامى. إن وجود المتشابه فى القرآن الكريم، ومن ثم وجود ضرورة التأويل لهذا المتشابه، قد مثل وفاء القرآن الكريم بمهمة الكنز الذى لا تنقضى عجائبه ليظل دائمًا وأبدًا مستجيبًا لتحقيق الحياة السوية للمكلفين، أفرادًا وجماعات ومجتمعات، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . . إنه الوفاء بمقصد من مقاصد وحى الشريعة الخاتمة والخالدة والعالمية . . وبعبارة العلامة الطاهر بن عاشور : «فإن من مقاصد القرآن أمرين آخرين :

أحدهما : كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضى فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين .

وثانيهما : تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب والبحث واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، على أن تكون طبقات علماء الأمة صالحة ـ فى كل زمان ـ لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية . ولو صيغ لهم التشريع فى أسلوب سهل التناول لاعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم فى المطالعة الواحدة . من أجل هذا كانت صلوحية عباراته لاختلاف منازع المجتهدين، قائمة مقام تلاحق المؤلفين فى تدوين كتب العلوم، تبعًا لاختلاف مراتب العصور»[٤٤] .

فللمحكم حكَمه . . وللمتشابه وظائفه . . هكذا أصبح التأويل ـ فى مدرسة الوسطية الإسلاَمية ـ سبيلا من سبل الغنى الفكرى والثراء التشريعى، والكشف عن كنوز الحقائق القرآنية الداعمة للإيمان الدينى . . وليس سبيلا لتبديد هذا الإيمان الدينى كما هو الحال فى الهيرمينوطيقا الغربية . . أو مسخ الإيمان الدينى، بالإحالة والإغراب، كما هو الحال فى تأويلات الباطنيين الغلاة . .

❊❊❊

(٤٣) [التحرير والتنوير] جـ٣ ص١٥٨ - ١٦٠ .
(٤٤) المصدر السابق . جـ٣ ص١٥٨ .

وعند الصُّوفيّة

هناك فارق جوهرى وكبير بين «التصوف» كمنهاج فى تهذيب النفس بالمجاهدات الروحية، عندما يكون هذا التصوف ملتزمًا بالشريعة، وبين «النزعة الباطنية» التى وإن ادعت الروحانية، إلا أنها تذهب على طريق الغلو فى التأويل للدين إلى الحد الذى تفرغ فيه الدين من محتواه الحقيقى، عقيدة كان هذا المحتوى أو شريعة على حد سواء.

وإذا كانت الرهبنة النصرانية يمكن أن تصنف مع التصوف، فإن «الغنوصية» الباطنية التى غزت اليهودية والنصرانية، وفرغتهما من محتواهما الحقيقى، لا يمكن أن تعد رهبنة ولا تصوفًا.

وكذلك كان الحال فى النسق الفكرى الإسلامى، والمسيرة الحضارية لأمة الاسلام، تميز «التصوف الشرعى» عن «الغلو الباطنى».. وكان التأويل، وقراءة النص الدينى من أهم الحقول التى يمكن أن نلمس فيها الفروق الجوهرية بين التصوف وبين النزعات الباطنية.

صحيح أن كثيرين من الصوفية قد تميزت قراءاتهم للنص الدينى عن قراءة الفلاسفة والمفسرين للقرآن الكريم، ولكنهم لم يصلوا على طريق الغلو إلى ما وصل إليه الباطنيون، فلقد ظل الفارق الجوهرى بين الصوفية وبين الباطنية متمثلاً فى أن القراءة الصوفية هى صعود فى النص للوصول إلى المتكلم ومقاصده، بينما كان التأويل الباطنى - كما سنرى بعد قليل - إلغاء لأية مقاصد للمتكلم، على النحو الذى صنعته الهيرمينوطيقا مع المؤلف - فى النصوص البشرية - ومع الله - فى التوراة والإنجيل.

فالقراءة الصوفية للنص الدينى تتدرج فى استكناه بواطنه، والصعود إلى عوالمه، ولكن دون اجتياح لمنطق المواضعات اللغوية، ولا لثوابت الإيمان الدينى.. ولقد اشتهر التمييز فى هذه القراءة الصوفية بين «مقامات ثلاثة»:

المقام الأول: هو مقام العارفين من المؤمنين الذين يتوصلون إلى الله من خلال كلامه، ومعرفة معانى خطابه، فالتلاوة هنا هى التوصل إلى المتكلم. . ولأن الله، سبحانه وتعالى ـ كما يقول الإمام جعفر بن محمد الصادق ـ «قد تجلى لخلقه بكلامه، ولكنهم لا يبصرون». . فإن الصوفى العارف يبحث عن الله فى خطابه، فلا ينظر إلى نفسه، أو إلى أفعاله. . فهو موقوف الفكر على المتكلم ـ الله ـ مستغرق بمشاهدته. . بينما القارئ العادى يقرأ النص ليعرف نفسه، ويعرف أفعاله.

أما المقام الثانى: فهو مقام عموم المقربين، وهم من يشهدون بقلبهم كأنه تعالى يخاطبهم ويناجيهم بألطافه، وحالهم الإصغاء والفهم.

والمقام الثالث: ـ وهو أرفع المقامات ـ هو مقام أصحاب اليمين، الذين يرون أنهم يناجون ربهم، سبحانه وتعالى»(٤٥).

لكن جميع أصحاب هذه المقامات، فى كل ألوان القراءة هذه، هم باحثون عن المتكلم، ساعون إلى الاقتراب من المصدر، واكتناه المقاصد. . بينما الغلو الباطنى تؤدى قراءته إلى إلغاء المتكلم، وطى صفحة المقاصد الحقيقية لمبدع النص الدينى.

ولذلك كان تعريف التأويل، عند الصوفية: «أنه لغة أخرى، إلهامية، نفثها الله فى قلب عبده، وكشف عن طريق التصوير بصور الصفات، وتلقين إملائى من الوحى، دون تدخل وتوسط للعقل البشرى فيه، فما كُتب هنا كُتب من قبل بواسطة الحق مباشرة، ويد الكاتب هنا يد الله، لأنها خطّت ما أُملى عليها، والعقل الذى صاحب اليد كان شاهداً فقط على ما يمكن للعقل الفعّال أن ينتجه مباشرة، وبلغة الفلسفة ومصطلحاتها، دون الاستعانة بأية قدرة عقلانية بشرية مباشرة، وهذه هى أعلى الدرجات التى يمكن أن يبلغها المربى المصطفى المختار على عين ربه ليبلغ الناس آيات ورسالات جوهرها الحقيقة التى خصت أربابها فقط.

«ولهذا كان التأويل للخواص، أو خواص الخواص، والله المرشد لا غيره، وعليه التوكل، ومنه الفيض والوحى»(٤٦).

---

(٤٥) [القارئ والنص: العلامة والدلالة] ص١١٦.

(٤٦) محمد غازى عرابى [النصوص فى مصطلحات الصوفية] ـ مادة «التأويل» ـ طبعة دمشق ١٩٨٥م.

فالتأويل: قراءة القلب، الذى يتلقى الفيض والإلهام، والعقل مجرد شاهد.. لكن يظل المقصد هو الصعود إلى المتكلم، والسعى لاكتناه مقاصد الخطاب.

وعندما وقف القشيرى، عبدالكريم بن هوازن [٣٧٦ - ٤٦٥هـ ٩٨٦ - ١٠٧٢م] - وهو من أعلام الصوفية وعلمائهم - أمام مصطلح «التأويل» في الآية السابعة من آل عمران ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.. قال: «جنّس عليهم الخطاب، فمن ظاهر واضح تنزيله، ومن غامض مشكل تأويله. القسم الأول لبسط الشرع واهتداء أهل الظاهر، والقسم الثانى لصيانة الأسرار عن اطلاع الأجانب عليها، **فسبيل العلماء الرسوخ فى طلب معناه على ما يوافق الأصول،** فما حصل عليه الموقوف فمقابَلٌ بالقبول، وما امتنع من التأثر فيه بمعلول الفكر سلموه إلى عالم الغيب.

وسبيل أهل الإشارة والفهم إلقاء السمع بحضور القلب، فما سنح لفهومهم من لائح التعريفات بنوا عليه إشارات الكشف.

إن طولبوا باستدامة الستر وطىّ السّر تخارسوا عن النطق، وإن أُمروا بالإظهار والنشر أطلقوا بيان الحق، ونطقوا عن تعريفات الغيبة، فأما الذين أُيدوا بأنوار البصائر فمستضيئون بشعاع شموس الفهم، وأما الذين أُلبسوا غطاء الريب، وحُرموا لطائف التحقيق، فتنقسم بهم الأحوال وتترجّم بهم الظنون، ويطيحون فى أودية الريب والتلبيس، فلا يزدادون إلا جهلاً على جهل ونوراً على شك».

كما يقول القشيرى، فى تفسير قوله جل ذكره: [وما يعلم تأويله إلا الله]: «.. ومن وجد علمه من الله فيكون إيمانهم بلا احتمال جولان خواطر التجويز، بل عن صريحات الظهور، وصافيات اليقين. وأما أصحاب العقول الصاحية ففى صحبة التذكر، لظهور البراهين»(٤٧).

---

(٤٧) القشيرى [لطائف الإشارات] المجلد الأول ص ٢٢٠، ٢٢١. تحقيق: د. إبراهيم بسيونى. طبعة القاهرة ٢٠٠٠م.

فالراسخون فى العلم هم الذين يطلبون المعانى التى توافق الأصول.. لكن من هؤلاء من يصلون إلى مقام الظهور.. ومن تقف بهم العقول الصاحية عند حد ظهور البراهين!.

لكن.. فى كل الحالات والمقامات والقراءات والتأويلات، فالهدف هو الوصول إلى أعلى مستويات الفهم لمقاصد المتكلم.. وليس ادعاء موت المتكلم - صراحة - أو بواسطة الغلو العبثى فى تأويل النصوص.

***

التأويل الباطنى

وإذا كانت الحضارة الغربية قد شهدت «هيرمينوطيقا النص الدينى»، تلك التى فرّغت الدين - بالغلو التأويلى - من حقيقة الدين، فإن التأويل الباطنى لدى الفرق الباطنية، التى ظهرت وعاشت فى العالم الإسلامى، قد كان - ولا يزال - نسخة شرقية من هذه الهيرمينوطيقا، التى استباحت واجتاحت كل ضوابط اللغة والمنطق الدينى، والثوابت الاعتقادية، وذلك فضلاً عن محكمات الآيات، وهى تؤوّل القرآن الكريم وعقائد الإسلام، بما فيها الألوهية . . والنبوة . . والوحى .

فهذا اللون من التأويل **هو «تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن . . وتحويل النصوص الدينية المقدسة إلى مجرد رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكنونة، وجعل الطقوس والشعائر، بل والأحكام العملية - هى الأخرى - رموزاً وأسراراً . والقول بأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور، ولا ينفذون إلى المعانى الخفية المستورة التى هى من شأن أهل العلم الحق، علم الباطن . . فلكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل . . »**[٤٨] .

فالتأويل الباطنى مثله كمثل هيرمينوطيقا النص الدينى فى التراث الغربى، يعمم التأويل فى كل النصوص، دون التمييز بين المحكم منها وبين المتشابه . . ولا يقيم اعتباراً للمواضعات اللغوية فى النص المؤوَّل . . ولا لمنطق الثوابت الدينية والاعتقادية . . بل إنه يشمل بهذا الغلو التأويلى ثوابت الاعتقاد، حتى لقد فرّغ الدين من محتواه، على ذات النمط العبثى الذى صنعته الهيرمينوطيقا بالعهد القديم والعهد الجديد فى التراث الغربى للتأويل .

---

(٤٨) [مذاهب الإسلاميين] جـ٢ ص٧، ١٠ .

* فالإسماعيلية - مثلا - يكاد تأويلها الباطني أن ينسخ الإسلام . . فالباطن عندها ينسخ الظاهر، حتى أنها تحل شريعة الباطن محل شريعة الظاهر التى جاء بها خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبدالله، ﷺ - باعتبارها «الظاهر» الذى تُحل محلة «الباطن» . . فتزعم «**أن الإمام محمد بن إسماعيل هو الناطق السابع . وأن الإمام الناطق السابع هو ناسخ عهد، وفاتح لعهد جديد، وهو صاحب شريعة . ولكن ليس معنى أنه ناسخ عهد: أنه ناسخ شريعة، فهو لا ينسخ شريعة محمد ﷺ، بل يؤكدها، ويظهر باطنها، بمزيد من التأويل والكشف عن حقيقة التوحيد فهو - كما قال الإمام المعز لدين الله الفاطمى [٣١٩ - ٣٦٥هـ ٩٣١ - ٩٧٥م] -: «عُطِّلت بقيامه ظاهر شريعة محمد، لما كان لمعانيها مبينًا، ولأسرارها كاشفًا ومُجَلّيًا» . فالنسخ يتعلق بظاهر الشريعة لا بباطنها»**(٤٩) . . **فهو تأويل ناسخ للظاهر، كل الظاهر .**

وهم يؤولون الآية القرآنية ﴿وَكُلا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥] بمحمد بن إسماعيل وأبيه إسماعيل ويؤولون ﴿**وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ**﴾ [البقرة: ٣٥] بالإمام موسى الكاظم بن جعفر الصادق، ومن ادعى الإمامة من ولده .

والكرمانى [٣٥٢ - ٤١٢هـ ٩٦٣ - ١٠٢١م] - صاحب [راحة العقل] - يؤول نعيم الجنة تأويلاً روحيًا خالصًا، لا أثر فيه لشيء من اللذات الحسية والجسدية . . وأبو يعقوب السجستانى [٣٣٤هـ ٩٤٥م] - صاحب [الينابيع] - يؤول «الثواب الأخروى بالعلم» . . فظواهر الشريعة منسوخة ببواطنها، وجميع الظواهر أمثال مضروبة، والمراد منها المعانى الباطنة فيها، وهى التى عليها العمل وفيها النجاة . . والظاهر منهىّ عنه، وفى استعماله الهلاك، وهو جزء من العذاب الذى يعذب به الآخذون به، لأنهم لم يعرفوا الحق الباطن!(٥٠) .

* ولقد جاءت «النصيرية» مرحلة أعلى فى غلو التأويل الإسماعيلى . . ففى [كتاب تعليم ديانة النصيرية] - ومنه مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس - رقمه ٦١٨٢ - نجد الغنوصية الحلولية قد بلغت بهم إلى تأليه الإمام على بن أبى طالب، كرم الله وجهه . . وفى هذا المخطوط - الذى جاء فى صورة أسئلة وأجوبة - يأتى :

---

(٤٩) المرجع السابق . جـ٢ ص٢٩٣، ٢٩٤ .

(٥٠) المرجع السابق . جـ٢ ص٣١١، ٣١٢ . و[كشاف اصطلاحات الفنون] - للتهانوى - و د . محمد عمارة [الوسيط فى المذاهب والمصطلحات] ص٩٥، ٩٦ . طبعة القاهرة ١٩٩٩م .

ـ السؤال رقم ٩٧ : «ما معنى الكلمة الظاهرة والكلمة الباطنة»؟

ـ والجواب : «الباطنة هى ألوهية مولانا، والظاهرة هى قدرته، فظاهرا نقول عنه : مولانا على بن أبى طالب، ويعنى هذا باطنا : «المعنى» و «الاسم» و «الباب» الله الغفور الرحيم».

والمراتب عندهم ـ كما فى هذا المخطوط ـ سبعة . . والمرتبة الثالثة منها هى مرتبة النقباء، وعددهم ٦٠٠، ولهم سبع درجات، هى : الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والاجتهاد، والدعاء، والتواضع.

وفى أحد كتبهم ـ [مجموع الأعياد والدلالات والأخبار المبهرات] لأبى سعيد يموت ابن القاسم الطبرانى ـ وصف للإمام على بن أبى طالب بأنه «أحد، صمد، لم يولد ولم يلد، وأنه قديم لم يزل، وجوهره نور، ومن نوره تسطع الكواكب، وهو نور الأنوار. تجرّد عن الصفات، يشق الصخور ويسجّر البحور، ويدبّر الأمور، ويخرّب الدول، خفىّ الجوهر، وهو معنى . . وهو الذى خلق محمدا، وسماه «الاسم». ومحمد هو حجاب علىّ ومسكنه. ومحمد خلق سلمان الفارسى من نور نوره، وجعله «بابا» له، والمكلف بنشر دعوته، ومن حروف بداية هذه الأسماء الثلاثة يتكون : «عين ـ ميم ـ سين». ، وهى قسَم المستجيب لدعوة النصيرية . . وهناك خمسة أيتام (أى لا نظير لهم) هم : المقداد بن الأسود، وأبو ذر الغفارى، وعبدالله بن رواحة الأنصارى، وعثمان بن مظعون، وقنبر بن كدان الدوسى، وهم الصدورات الخمسة الإلهية والنجوم الخمسة الذين توجه إليهم الصلوات الخمسة اليومية»(٥١).

❊ وعلى الدرب نفسه ـ فى الغلو التأويلى ـ تسير «الدروز» . . فالظاهر هو العذاب، والباطن هو الرحمة . . ولكل ناطق أساس، والأساس يؤول ما جاء به الناطق . . وفى إحدى رسائلهم ـ [كتاب فيه تقسيم العلوم وإثبات الحق وكشف المكنون] ـ لإسماعيل ابن محمد بن حامد التميمى الداعى ـ ومنه مخطوط رقمه ١٤٢٣ بالمكتبة الأهلية بباريس ـ يقول المؤلف : «إن العلم ينقسم على خمسة أقسام : قسمان منها للدين، وقسمان منها للطبيعة، وأما القسم الخامس فهو أجلّها وأعظمها قدرا، وهو القسم

(٥١) [مذاهب الإسلاميين] جـ٢ ص ص٤٢٨، ٤٢٩، ٤٤٥، ٤٦٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٨٢، ٤٨٧، ٤٨٨.

الحقيقى الذى هو المراد، وإليه الإشارات، ومن أجله قامت الدار، وظهر بين أهلها مولانا الحاكم البار [أى الحاكم بأمر الله الفاطمى].

فأما العلمان المتقدمان فهما علما الدين: أحدهما علم الظاهر، والآخر علم الباطن.. والنطقاء هم أصحاب الظاهر، وأولهم نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد.. وكل واحد من هؤلاء النطقاء أتى بظاهر أقامه لأصحابه ومستحقيه. وكان بين يديه أساس ووفىّ يكون له خليفة بعد وفاته: فكان لنوح: سام، ولإبراهيم: إسماعيل، ولموسى: يوشع بن النون من بعد هارون، ولعيسى: شمعون، ولمحمد: على بن أبى طالب.. **وقام الأساس بتأويل ما أتى به الناطق**، فصاروا زوجين، وبهذا نطق الكتاب ﴿**وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ**﴾ [الذاريات: ٤٩] ﴿**فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ**﴾ [الحديد: ١٣] فدل بأن الظاهر من قبله العذاب، وأنه وصاحبه عذاب، والباطن فيه الرحمة.. والظاهر ليس هو المراد، فوقع العلم عليه على المجاز، وكذلك الباطن ليس هو المراد، فوقع العلم - أيضا - عليه على المجاز لا بالحقيقة، والمعنى لصاحبيهما، أعنى الناطق والأساس، وهما عبدان لله - جل وعز اسمه - ليس فيهما توحيد، وهما فى عصرنا هذا عبدان لمولانا الحاكم - جل ذكره - مستخدمان لملكه، يعرفهما من عرفهما ويجهلهما من استغنى عن العلوم».

كما نجد فى تأويلات الدروز - بذات المرجع - «**أن السموات السبع هم الأئمة المستورون**.. فأولهم سماء الدنيا: إسماعيل بن محمد.. وسابعهم السماء السابعة: وهو قيام عبدالله بالأمر أبى المهدى.. ثم ظهور مولانا الحاكم سبحانه بين أيديكم ظاهرا مكشوفا، وحجته - جل ذكره - ظاهرة مرئية، قد أغنى ذوى العقول بها عن البحث فيما تقدم»!!(٥٢).

هكذا بلغ الغلو الباطنى فى التأويل إلى الحد الذى تجاوز فيه نسخ الباطن للظاهر.. فقالت الدروز بنسخ ظهور الحاكم «للأساس - الباطن» أيضا!!.

لكن هذا الغلو فى التأويل، الذى حاكى هيرمينوطيقا النص الدينى فى التراث الغربى، والذى كان كتلك الهيرمينوطيقا أثرا من آثار الغنوصية، ذات الأصول الهلينية

(٥٢) المرجع السابق. جـ٢ ص٦٩٤ - ٦٩٦، ٧٠١، ٧٠٢.

واليهودية، قد ظل ـ فى حضارتنا الإسلامية ـ بسبب عقلانية الإسلام، ووجود الآيات القرآنية المحكمة، التى جاءت بها جميع عقائد الإسلام وقيمه وثوابت أحكامه التشريعية . . وبسبب الحفظ الإلهى للوحى القرآنى من التبديل والتغيير والتحريف . . قد ظل هذا الغلو الباطنى فى التأويل ـ بحضارتنا الإسلامية ـ هامشيا، حتى أننا لا نجد بقاياه الآن إلا لدى قطاعات محدودة من «الإسماعيلية» و «النصيرية» و «الدروز» .

فقط الاستشراق هو الذى سلط على هذا الغلو الباطنى من أضواء دراساته أكثر مما سلط على تيارات الوسطية والاعتدال فى مذاهب الإسلاميين . . ليظهر الاستثناء باعتباره القاعدة، وليجعل من «عورات الفكر» عنوانا على أمة الإسلام!! . . وربما لأن هذا الغلو هو الامتداد السرطانى لحضارة المستشرقين فى عالم الإسلام!! .

***

هرطقة الهيرمينوطيقا

فى الدراسات الإسلامية المعاصرة

لقد رأينا ـ عبر صفحات هذه الدراسة ـ كيف سعت الهيرمينوطيقا الوضعية العلمانية الغربية، منذ عصر التنوير الأوروبى ـ فى القرن الثامن عشر الميلادى ـ كيف سعت إلى «أنسنة» الدين، بإحلال الإنسان محل الله، وإحلال القارئ محل الوحى، وجعل الوحى ـ فى النص الدينى ـ هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ، وما توحيه كينونة عالم القارئ إلى النص ـ بدلا من العكس ـ كما سعت هذه الهيرمينوطيقا إلى عزل القيم والأخلاق والأحكام الدينية عن مصدرها الإلهى (اللاهوت)، وإقامة قطيعة معرفية كبرى مع الموروث، والموروث الدينى على وجه الخصوص.. حتى بلغت حد الصيحة المنكرة: «لقد مات الله»!! وبذلك أحلت «الدين الطبيعى» محل «الدينى الإلهى»، بعد أن جعلت الإنسان طبيعيًا، وليس ذلك الربانى الذى نفخ الله فيه من روحه.

وهذا التأويل الهيرمينوطيقى ـ الوضعى العلمانى ـ وإن كان قد شارك فى الغلو ذلك التأويل الغنوصى الباطنى للنص الدينى، بتفريغه من محتواه.. وتعميم هذا الغلو التأويلى على جميع النصوص، لا فرق عنده بين متواتر وغير متواتر، ولا بين محكم ومتشابه، ولا بين وحى وغير وحى.. وذلك **بدعوى «أنه لا يوجد نص لا يمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به»**[(٥٣)].. إلا أنه ـ أى هذا التأويل الهيرمينوطيقى الوضعى ـ قد ذهب إلى عكس الاتجاه الباطنى فى التأويل.. **فالتأويل الباطنى يزعم أنه ينتقل بالنص من «جسده» إلى «روحه»، بينما الهيرمينوطيقا الوضعية تنتقل بالنص من «روحه» إلى «جسده»، وبعبارة أدق، تنتقل بالدين من الإلهية إلى «الطبيعة»، ومن الميتافيزيقا إلى الفيزيقا، ومن الوحى إلى العقل والتجربة الحسية.. فعلم الكلام ـ**

---

(٥٣) د. حسن حنفى [من العقيدة إلى الثورة] جـ١ ص٣٩٧، ٣٩٨، طبعة القاهرة ١٩٨٨م.

عندها ـ ليس علم الإلهيات، وإنما هو علم الإنسانيات . . والله ليس له وجود ذاتى مفارق، وصفاته ليست صفات لذاته الواجبة الوجود ـ وجودًا مفارقًا للطبيعة والواقع والإنسان ـ وإنما هو ـ تعالى عنّ هذه الهرطقات ـ اختراع الإنسان المُحْبَط، عندما عجز عن تحقيق ذاته الحية، العالمة، القادرة، المريدة، السميعة، البصيرة، المتكلمة، الفعالة لما تريد، فاخترع هذا الإنسان ذاتا أضفى عليها هذه الصفات التى عجز عن تحقيقها، بسبب الإحباط الذى يعيشه . . فإذا ما نهض هذا الإنسان، فحقق ذاته، وتحلى بهذه الصفات، طويت هذه الصفحة من صفحات العلم الإلهى ـ علم الكلام ـ وأصبحت عبارة «الإنسان الكامل» هى البديل والأدق فى التعبير عن كلمة «الله»، التى تنتفى مبررات وجودها حتى فى اللغة!!!.

* وبنص عبارات أصحاب هذا التأويل المادى العبثى، الذى يعيد فى واقعنا الفكرى المعاصر ما صنعته الهيرمينوطيقا الوضعية الغربية مع اليهودية والنصرانية ـ منذ القرن الثامن عشر ـ يقول هؤلاء المقلدون لهذه الهيرمينوطيقا ـ حذوك النعل بالنعل :ـ

«إن الله لفظة نعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أى أنه تعبير أدبى أكثر منه وصفا لواقع، وتعبير إنشائى أكثر منه وصفًا خبريًا . . إنه لا يعبر عن معنى معين، إنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة، أو بتصور من العقل، هو رد فعل على حالة نفسية، أو تعبير عن إحساس أكثر منه تعبيرًا عن قصد أو إيصالاً لمعنى معين، فكل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضًا عن فقد يكون فى الحس الشعبى هو الله، وكل ما نصبوا إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضًا فى الشهود الجماهيرى هو الله(٥٤) . . . والله باعتباره هو الوجود الواحد، أو المجرد الصورى، أو العلة الغائية، كل هذه التصورات هى فى حقيقة الأمر مقولات إنسانية تعبر عن أقصى خصائص الإنسان . . والإلهيات، فى الحقيقة، وإن بدت نظرية فى الله ذاتًا وصفات وأفعالاً، هى وصف للإنسان الكامل ذاتًا وصفات وأفعالا»(٥٥) . . فالإنسان يخلق جزءا من ذاته ويؤلهه، أى أنه يخلق المؤلَّه على صورته ومثاله، فهو يؤوِّل أحلامه ورغباته، ثم يشخِّصها ويعبدها، فالمعبود دليل على العجز، والمقدس قرينة على عدم القدرة . القادر

---

(٥٤) د. حسن حنفى [التراث والتجديد] ص١٢٨، ١٣٠ طبعة القاهرة ١٩٨٠م.
(٥٥) د. حسن حنفى [دراسات إسلامية] ص٤٠٥، ٣٥٩ . طبعة بيروت ١٩٨٢م.

لا يعبد ولا يقدس، بل يعمل ويحقق خططه وأهدافه. . . إن اختيار باقة من الصفات المطلقة، ووضعها معًا فى صورة معبود تشير إلى أن الإنسان إنما يؤلّه نفسه، بعد أن دفع نفسه إلى حد الإطلاق، فالذات الإلهية هى الذات الإنسانية فى أكمل صورها. . وأى دليل يكشف عن إثبات وجود الله إنما يكشف عن وعى مزيَّف. . ولذلك، فإن التفكير فى الله هو اغتراب، بمعنى أن الموقف الطبيعى للإنسان هو التفكير فى المجتمع، وكل حديث آخر فى موضوع يتجاوز المجتمع والعالم، يكون تعمية تدل على نقص فى الوعى بالواقع. . وتصور الله على أنه موجود كامل هو فى الحقيقة تعبير عن رغبة، وتحقيق لمطلب. . وليس حكمًا على وجود فى الخارج. . فذات الله هى ذاتنا مدفوعة إلى الحد الأقصى. . ذات الله المطلق هى ذاتنا نحو المطلق، ورغبتنا فى تخطى الزمان وتجاوز المكان، ولكنه تخط وتجاوز على نحو خيالى، وتعويض نفسى عن التحقيق الفعلى لهذه المثل فى الحياة الإنسانية» [!!!](٥٦).

* وبعد «أنسنة» الإله، تذهب هذه الهيرمينوطيقا ـ فى تطبيقاتها على الإسلام ـ إلى «أنسنة» الصفات الإلهية. . «فالصفات السبع هى فى حقيقة الأمر صفات إنسانية خالصة، فالإنسان هو العالم، والقادر، والحى، والسميع، والبصير، والمريد، والمتكلم. . وهذه الصفات فى الإنسان ومنه على الحقيقة، وفى الله وإليه على المجاز. .» [!!](٥٧).

* وبعد تأويل الله بالإنسان. . تذهب هذه الهيرمينوطيقا، فى التأويل العبثى إلى «أنسنة» النبوة، بحيث تؤوِّل النبوة، واتصال النبى بالملك والوحى «بعلاقة الفكر بالواقع. . فالنبوة التى تتحدث عن إمكانية اتصال النبى بالله، وتبليغ رسالة منه، هى فى الحقيقة مبحث فى الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع(٥٨). . والنبوة ليست غيبية، بل حسية تؤكد على رعاية مصالح العباد، والغيبيات اغتراب عنها، والمعارف النبوية دنيوية حسية. .» [!!](٥٩).

---

(٥٦) [من العقيدة إلى الثورة] جـ٢ ص٦٣٩، ٤٦٠، جـ١ ص٨٨، ٨٩.
(٥٧) المرجع السابق. جـ٢ ص٦٠٢، ٦٠٤.
(٥٨) [دراسات إسلامية] ص٣٩٧.
(٥٩) [من العقيدة إلى الثورة] جـ٤ ص٣٤.

* وفى تأويل مادى ووضعى آخر، لأحد تلامذة هذه المدرسة، ينفى عن النبوة والوحى أى إعجاز أو مفارقة لقوانين المادة والطبيعة والواقع. فهى - عنده - مجرد درجة قوية من درجات الخيال الناشئ عن «فاعلية المخيلة الإنسانية»، يتصل بها النبى بالملك، كما يتصل بها الشاعر بشيطانه، وكما يتصل بها الكاهن بالجان.. فهى - النبوة - «حالة من حالات الفعالية الخلاقة للمخيلة الإنسانية»، وليست «ظاهرة فوقية مفارقة» للواقع وقوانينه المادية[!!].

والفارق بين النبى وبين الشاعر والصوفى والكاهن هو، فقط، فى «الدرجة» - درجة قوة المخيلة - وليس فى الكيف أو النوع!.

* وعلى عكس إجماع علماء الأمة ومتكلميها وفلاسفتها على أن «لأرواح الأنبياء مددا من الجلال الإلهى لا يمكن معه لنفس إنسانية أن تسطو عليها سطوة روحانية..»[٦٠].. يقول صاحب هذا التأويل المادى للوحى والنبوة: «إن تفسير النبوة اعتماد على مفهوم «الخيال»، معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية «المخيلة» الإنسانية، التى تكون فى «الأنبياء» - بحكم الاصطفاء والفطرة - أقوى منها عند سواهم من البشر.. وإذا كانت فاعلية «الخيال» عند البشر العاديين لا تتبدى إلا فى حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجى إلى الداخل، فإن «الأنبياء» و«الشعراء» و«العارفين» قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية «المخيلة» فى اليقظة والنوم على السواء.

وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة «المخيلة» وفاعليتها، فالنبى يأتى على رأس قمة الترتيب، يليه الصوفى العارف، ثم يأتى الشاعر فى نهاية الترتيب.. والنبوة، فى هذا التصور، لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة.. ويمكن فهم الانسلاخ أو «الانخلاع» فى ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة.. وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحى - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها..»[!!][٦١].

(٦٠) الإمام محمد عبده [رسالة التوحيد] ص٨١. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة ١٩٩٤م.

(٦١) د. نصر حامد أبو زيد [مفهوم النص: دراسة فى علوم القرآن] ص٦٥، ٥٦، ٥٩، ٣٨. طبعة القاهرة ١٩٩٠م.

* وإذا كان الأمر كذلك، فإننا لا نكون بإزاء أى إعجاز.. وإنما أمام قوة «مخيلة»، جاءت بقرآن، يمكن - بل يجب - تأويله تأويلات متعددة بتعدد القراء لنصه؛ لأنه لا يتضمن معنى ثابتًا ولا خالدًا.. فهو - بعبارة صاحب هذا التأويل - **«نص بشرى، وخطاب تاريخى، لا يتضمن معنى مفارقًا جوهريًا ثابتًا.. وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة فى النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخى الاجتماعى - جوهرها الذى تكشفه فى النص.. فالقرآن، فى حقيقته وجوهره، مُنتَج ثقافى، تشكل فى الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، فالواقع أولا، والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا..»**[٦٢].

* وبعد أنسنة الإله.. وأنسنة النبوة.. ونفى التنزيل والإعجاز عن القرآن والوحى.. ونفى كل خلود عن كل معانى القرآن.. تذهب هذه الهيرمينوطيقا المعاصرة إلى أنسنة عالم الغيب، فترى فى أنباء الغيب تعبيرات فنية وصورًا خيالية تعبر عن أمانى الإنسان.. **«فأمور المعاد إنما تعبر، على طريقتها الخاصة، وبالأسلوب الفنى، الذى يعتمد على الصور والخيال، عن أمانى الإنسان فى عالم يسوده العدل والقانون.. إنها تعبير عن مستقبل الإنسان فى عالم أفضل..» [!!]**[٦٣].

* وحديث القرآن عن اللوح المحفوظ ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] **«هو صورة فنية الغاية منها إثبات تدوين العلم، فالعلم المدون أكثر دقة من العلْم المحفوظ فى الذاكرة أو المتصور فى الذهن»**[٦٤].

* وبعد تأليه الإنسان، وأنسنة الله.. وأنسنة النبوة والوحى وعالم الغيب.. تذهب هذه الهيرمينوطيقا المعاصرة إلى تأليه العقل، والاستغناء به وبالحواس عن الوحى والغيب، فتقول: **«إن العقل ليس بحاجة إلى عون، وليس هناك ما يند عن العقل. العقل يحسِّن ويقبِّح، وقادر على إدراك صفات الحسن والقبح فى الأشياء، كما أن الحس قادر على الإدراك والمشاهدة والتجريب.. ويمكن معرفة الأخلاق**

---

(٦٢) د. نصر حامد أبو زيد - مجلة [القاهرة] «مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق» - عدد أكتوبر ١٩٩٢م. و [نقد الخطاب الدينى] ص٨٣، ٢٨، ٩٩. طبعة القاهرة ١٩٩٢م.

(٦٣) [دراسات إسلامية] ص١٠٤.

(٦٤) [من العقيدة إلى الثورة] جـ٤ ص١٣٥.

بالفطرة(٦٥) . . فالوحى لا يعطى الإنسانية شيئا لا تستطيع أن تكتشفه بنفسها من داخلها . . »[!!](٦٦) .

* وأخيراً، تعلن هذه الهيرمينوطيقا المعاصرة عن أن مهمتها ـ بعد تأليه الإنسان، وتأليه العقل الإنسانى، وأنسنة الله والوحى والنبوة وعالم الغيب ـ تعلن أن مهمتها هى أنسنة الحضارة الإسلامية، بتحويلها عن الإلهية إلى الإنسانية . . وأنسنة الدين الإسلامى، بإحلال «الدين الطبيعى» محل «الدين الإلهى»، فتقول:

«إن مهمتنا هى أن ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهى القديم إلى طور إنسانى جديد، فبدلا من أن تكون حضارتنا متمركزة على الله . . تكون متمركزة على الإنسان . . وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان . . إن تقدم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان، حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال، وينشأ المجتمع العقلى المستنير»[!!](٦٧) .

* بل لقد بلغ الغلو بأحد تلامذة هذه المدرسة، إلى الحد الذى انتقد فيه تأويل العقائد الإسلامية فى عالم الغيب تأويلا يحولها، فقط، من الحقيقة إلى المجاز، ويجردها، بأنسنتها ـ فحسب ـ من إلهيتها، فدعى إلى إلغاء هذه العقائد كلية، أى إلغاء حتى صورتها الإنسانية، المجردة من الإلهية والغيب، فقال:

«إن هذا التأويل، الذى يحوّل الوحى إلى واقعة تاريخية . . وإلى الطبيعة . . وإلى خبرة بشرية، ونشاط ذهنى، ويرد الميتافيزيقى إلى الفيزيقى . . ويحول العلم الإلهى إلى علم إنسانى . . وإن لم يخل من فائدة تتمثل فيما يحدثه من خلخلة فى بنية الفكر الدينى المسيطر والمستقر . . إلا أنه يكشف عن الطابع المتردد الذى يقع فى «التلوين» بدلا من «التأويل» . . ويتعارض مع تاريخية الوحى . . . ثم، ما الهدف والغاية من استمرار الوحى، بكل ما يرتبط به من عقائد التوحيد والبعث والجزاء، حتى بالمعنى المجازى ـ الوحى الطبيعى ـ ؟؟ . . »[!!!] . .(٦٨) .

---

(٦٥) المرجع السابق. جـ٤ ص٨٤٨ .

(٦٦) من تقديم د. حسن حنفى لـ[تربية الجنس البشرى] ـ للسنج ـ ص١٥١ . طبعة القاهرة ١٩٧٧م .

(٦٧) [دراسات إسلامية] ص٣٠٠ ، ١٢٨ .

(٦٨) د. نصر حامد أبو زيد [نقد الخطاب الدينى] ص١٧٢ ، ١٧٤ - ١٧٩ - من نقد د. نصر أبو زيد لأستاذه د. حسن حنفى .

فالمطلوب ـ فى هذا التأويل العبثى ـ هو إلغاء عقائد التوحيد والبعث والجزاء، حتى ولو كانت مجرد فكر إنسانى!! . .

***

* لقد سألت واحدا من الذين يتولون كِبْر هذه الدعوى . . بل ويفرضونها على طلابهم فى الجامعات : ـ

ـ كيف توفق بين تأويلك هذا للدين، الذى يلغى ثوابت عقائده ومبادئ شريعته ومنظومة قيمه . . بل ويحكم بالموت على مصدر النص الدينى المؤسس للدين [!!!] . . . وبين رفعك للشعارات الإسلامية ـ حتى المثير للجدل منها ـ مثل «الحاكمية» ـ عند الشهيد سيد قطب [١٣٢٤ - ١٣٨٦هـ ١٩٠٦ - ١٩٦٦م] . . و «عموم ولاية الفقيه» ـ عند آية الله الخومينى [١٤١٠هـ ١٩٨٩م] ؟؟ كيف توفق بين هذه المتناقضات؟؟!! .

فكان جوابه :

ـ «إن هذه كلها «أوعية» نضع فيها «المضمون» الذى نريد!!» . .

***

* وفى حوار أجرى مع صاحب هذه الدعوى ـ نشرته مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» ـ تحت عنوان : «الهيرمينوطيقا وعلوم التأويل» . . قال :

«لقد قال المحدثون : مات المؤلف عاش النص . فالمؤلف عند ما كتب نصه، نحن لا ندرى ما إذا كان ما فى الذهن مطابقًا تمامًا لما فى العبارة، وأن المؤلف قد انتهى وبقى النص، فأصبح النص يتحدث بنفسه . . لأن المؤلف قد مات . .

والسؤال هو الآتى : هل هناك معنى موضوعى فى النص؟ هل النص يحتوى على معان موضوعية؟ . . . إن القارئ هو مؤلف ثان للنص، يستطيع أن يعطى لنفسه الحرية فى أن النص ما هو إلا مناسبة ما هو إلا البداية وليس النهاية .

يوجد شىء فى داخل النص، ولكن النص عندما يتحول إلى قراءة بالعين، أو إلى سماع بالصوت، فإنه يثير فى نفس القارئ دلالات ومشاعر، قد لا تكون متضمنة فى النص موضوعيًا، ولكن موجودة فى ذاتية القارئ . . . فلا يوجد معنى موضوعى

للنص . . . إن النص يتحول إلى مجرد مشجب، إلى شماعة، أو إلى مرآة، تكشف قراءات العصور فى ظروفها التاريخية، وفى ظروفها الاجتماعية والسياسية، فالنص يصبح مرآة صامتة، لا تكشف عن شيء إلا إذا أتاها موضوع تعكسه، لكن النص نفسه ليس له معنى موضوعى داخلى فى ذاته . . . .

. . . والدين، إما دين وحى، أو دين الطبيعة. دين الوحى هو الذى يأتى به الأنبياء، والدين الطبيعى هو الذى يكتشفه الإنسان بنفسه . . .

. . . إن النص لا يتكلم، ومؤلفه قد مات، وإن كل ما يستطيعه القارئ أو المفسر هو أن يحيى النص من جديد، ليس بمدى مطابقته مع مؤلفه الأول، بل مدى مطابقته مع المفسّر الثانى، فالمفسّر أو المؤوّل هو المؤلف الثانى، والمؤلف الثانى هو المؤلف الحقيقى، وليس المؤلف الأول. . . . فالنص أخرس، صامت. والمؤوّل هو الذى يجعله يتكلم . . . وفى التأويل لا توجد حقيقة موضوعية . . . . ولا يوجد صواب وخطأ كلتاهما قراءة . . . وفى الحقيقة لا يوجد معيار للصواب والخطأ داخل النص . . فكل قراءة هى اجتزاء، كل قراءة هى خيانة للكل، لأنها ترد الكل إلى أجزائه . . .

. . . وإن ما تصوره القدماء أنه من وحى الله أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان. وقد أدى ذلك إلى تغيير مفهوم الوحى والنبوة . . ولقد انتهى النقاد إلى أن العقيدة لم تخرج من النص، بل إن النص خرج من العقيدة. آمن الناس أولا، ثم دوّنوا إيمانهم بعد ذلك فى نصوص اعتبرت مصدر الإيمان ومنشأه . . »[!!!!] . . (٦٩).

* * *

* ومن المضحكات المبكيات، أن صاحب هذا التأويل العبثى ـ الذى يجعل الإنسان خالقًا لله، وليس الله هو الذى خلق الإنسان!! . .

والذى يقترح حذف لفظ الجلالة حتى من اللغة . . والاكتفاء بعبارة «الإنسان الكامل»؛ لأنها الأدق فى التعبير!! . .

(٦٩) حسن حنفى [قضايا إسلامية معاصرة] بيروت العدد التاسع عشر ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م. ص٨٩ - ٩١، ٩٤، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٥، ٢١٨، ٢١٩.

والذى يرى أن الإيمان هو الإلحاد!! لأن الدينية قد طرأت على الدين فى عصور الانحطاط!! والذى يقرر موت الإله!! . . وتفريغ الدين من الدين!! . .

والذى يدعو لتحويل الدين إلى أيديولوجية . . وتحويل الأيديولوجية إلى فكر إنسانى . . أى «أنسنة» الدين . . وإلغاء الغيب . . وإحلال «الدين الطبيعى» محل «الدين الإلهى»!! .

أى الذى «ينقل» كل هذا «العبث الغربى»، الذى صنعته الهيرمينوطيقا الغربية مع اليهودية والنصرانية، إلى الميدان الإسلامى . . أى أنه مجرد «ناقل» و «مقلِّد»، حذوك النعل بالنعل . . ولا علاقة له بأى «فقه» أو «إبداع»! . .

المضحك والمبكى أن صاحب هذا «العبث المنقول» ـ الذى يسمى نفسه «فقيه الأمة» ـ هكذا بتعميم وتفرد وإطلاق!! ـ . . قد دعاه وزير الإعلام السعودى لأداء فريضة الحج ١٤٢٦هـ . . وبعد تردد فى قبول الدعوة ـ وفق روايته المكتوبة والمنشورة ـ وبعد ميل إلى الرفض . . «لأن المفكر لا يملك أسبوعًا يقضيه فى الحج»! . . عاد ـ تحت إلحاح زوجته ـ التى قالت له: «لماذا لا تعتبر الحج مثل الندوة»؟! ـ . . فقبل الدعوة . . ولما عاد من «الحج»، كتب انطباعاته، ونشرها فى الصحافة، تحت عنوان: «خواطر حاج» . . وقال فيها ـ «فقيه الأمة» هذا ـ:

*** إنه ذهب إلى الحج دون إحرام! . .**

*** وأن «أكثر شعائر الحج مظهرية»! . .**

*** وأن «الكعبة توحى للناظر بالوثنية القديمة فى العصر الجاهلى»! . .**

*** وأن حائط رمى الجمرات هو «كالتمثال فى الجاهلية»! . .**

*** وأن مناسك الحج، التى «تربط الجديد بالقديم، والمسلمين بالحنفاء، والرسول بإبراهيم، هى من بقايا الوثنية القديمة بعد تهذيبها»!!**(٧٠).

---

(٧٠) د. حسن حنفى: صحيفة [أخبار الأدب] ـ القاهرة ـ عدد ٦٥٤ فى ٢٢ ذى الحجة ١٤٢٦هـ ٢٢ يناير ٢٠٠٦م.

نعم . . هكذا كتب «فقيه الأمة» عن الحج إلى بيت الله الحرام ـ الذى ذهب إليه وعاد منه دون إحرام! ـ ولا تسل عن الطهارة! ـ . .

وهكذا يكون «الفقه» عند عبيد التقليد للهيرمنوطيقا الغربية . . الذين ينقلون عبثها بالنص الدينى إلى ميدان القرآن والإسلام! . .

***

* وإذا كانت بلوى هذا التقليد قد عمت أغلب بلاد الإسلام، وذلك عندما حملتها رياح الغزو الفكرى الذى جاء إلى بلادنا فى ركاب الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة . . فإن نماذج هذا التأويل العبثى، الذى اجتاح ـ أو حاول ـ مقدسات الإسلام، والمحكم من آيات القرآن ـ فى العقيدة والشريعة والقيم ـ قد امتدت وانتشرت على امتداد مجتمعات عالم الإسلام . . بحيث يحتاج استقصاؤها إلى مجلدات . .

ولما كنا حريصين على الإيجاز فى هذه الدراسة، حتى تحمل صورة هذا التأويل العبثى إلى أوسع جمهور من الباحثين والقراء . . فإننا نكتفى ـ هنا ـ بإشارات ـ مجرد إشارات ـ إلى نماذج ثلاثة من هذا التأويل العبثى ـ غير التى سبقت الإشارات إليها . .

١ ـ فواحد منهم يقول :

«إن القرآن يقول كل شىء، دون أن يقول شيئا»!!(٧١) .

٢ ـ وثانيهم يقول :

«إن التقديس للكتب المقدسة خُلع عليها وأُسدل بواسطة عدد من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكرية الاستدلالية . . والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية»(٧٢) **«ولن نستطيع تجنب مشاكل التفكير الثيولوجى إذا استمر نظرنا إلى القرآن كنص دينى متعال، يحتوى على الحقيقة التى تجعل حضور الله دائمًا . .»!!**(٧٣) .

---

(٧١) د. طيب تيزينى [النص القرآنى] ص٢٤٣ .

(٧٢) د. محمد أركون [القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى] ص٢٥، ٢٦ ترجمة هاشم صالح. طبعة بيروت ٢٠٠١م.

(٧٣) د. محمد أركون [الإسلام والتاريخ والحداثة] ص٢٥ ـ مجلة [الوحدة] ـ الرباط ـ عدد ١٩٨٩م ـ ترجمة: هاشم صالح.

«ولا بد من النظر إلى القرآن ليس على أنه كلام آتٍ من فوق، وإنما على أنه حدث واقعى تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا..»!![74].

٣ـ أما ثالثهم فيقول:

«إن التأويل يطمح إلى التفكيك الذى يقطع الصلة بين النص وقائله وبين المعنى واحتمالاته»!![75].

«وإن مهمة القارئ الناقد أن لا يُؤخذ بما يقوله النص.. مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكى يقرأ ما لا يقوله، فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف وما لم يخطر له..»!![76].

«ولا بد للتقدم والنهضة من خلخلة القناعات وزحزحة المعتقدات»!![77].

«ويجب أن نصل إلى المستوى الذى بلغه المعرى [٣٦٣ - ٤٤٩هـ ٩٧٣ - ١٠٥٧م] حين قال:

ولا تحسب مقال الرسل حقا ... ولكن قول زور سطروه
وكان الناس فى عيش رغيد ... فجاءوا بالمحال فكدّروه»!![78].

«إن القرآن يرسخ الأدلجة والأسطرة والتقديس.. والنصوص جميعًا سواء فى ممارسة الحجب والمخاتلة والألاعيب والمراوغة»!![79].

«ولا بد من نزع هالة القداسة عن الوحى بتعرية آليات الأسطرة والتعالى والتقديس التى يمارسها الخطاب القرآنى»!![80].

---

(٧٤) د. محمد أركون [تاريخية الفكر العربى الإسلامى] ص٢٨٤. ترجمة هاشم صالح.
(٧٥) د. على حرب [الممنوع والممتنع فى نقد الذات الفكرة] ص٢٢ طبعة بيروت ١٩٩٥م.
(٧٦) د. على حرب [نقد النص] ص٢٢ طبعة بيروت ١٩٩٣م.
(٧٧) المرجع السابق. ص٧٢، ١٤٣.
(٧٨) المرجع السابق. ص١٩٠.
(٧٩) المرجع السابق. ص١٧.
(٨٠) المرجع السابق. ص٢٠٣ و [الممنوع والممتنع فى نقد الذات الفكرة] ص١٢٠.

«.. وذلك لتحقيق مرجعية العقل وحاكميته.. وإحلال سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة مكان إمبريالية الذات الإلهية وهيمنتها على الكون..»!!!![٨١].

***

هكذا.. ومن خلال هذه السطور المعبرة عن مقاصد أصحاب هذا التقليد الجامد والأعمى للهيرمينوطيقا الغربية، ظهر جليًا أن معركتهم الكبرى والحقيقية إنما هي ضد الذات الإلهية.. والوحي.. والنبوات والرسالات.. والعقائد والمقدسات.. والشرائع والقيم والأخلاق.. أي ضد كل الذي حقق ويحقق تماسك المجتمعات المؤمنة، وتوجيهها إلى ما يحقق الطمأنينة والسعادة في المعاش والمعاد..

فالإمبريالية عند أصحاب هذا التأويل العبثي هي «إمبريالية الذات الإلهية»!!.. وليست الإمبريالية الغربية المتوحشة، التي جاءتنا بالنهب الاستعماري.. وبهذا التأويل العبثي لمقومات صمودنا ومقاومتنا.. هذا التأويل الذي يبشر به هؤلاء الذين مثلوا ويمثلون الامتدادات السرطانية للغزو الفكري الغربي في عالم الإسلام.

***

---

(٨١) د. علي حرب. صحيفة [الحياة] ـ لندن في ١٨ - ١١ - ١٩٩٦م ـ مقال «مسيرة التقدم والحداثة بين أنصاف زيتون وأشباه أركون».

وبعد

فهكذا كشفت هذه الهيرمينوطيقا المعاصرة، التى مثلت استعارة الهيرمينوطيقا الغربية لتطبيقها على الإسلام، والله، والوحى، والغيب، والنبوة.. هكذا كشفت عن الوجه القبيح للغلو العبثى فى التأويل.. الذى يريد تأليه الإنسان، وأنسنة الله، والدين، والوحى، والنبوة، والغيب، والحضارة.. وإعلان موت الإله، دونما أى فارق - فى هذه الهيرمينوطيقا - بين تطبيقاتها «الإسلامية» هذه وبين أصولها الغربية، التى أدت إلى هزيمة النصرانية الغربية، وتحويل أوروبا إلى فراغ دينى، فشلت العلمانية فى ملئه، عندما عجزت عن الإجابة على أسئلة الإنسان التى كان يجيب عنها الدين.. بل إن هذه الهيرمينوطيقا المعاصرة تعلن **«أن العلمانية هى أساس الوحى.. وأن الإلحاد هو المعنى الأصلى للإيمان»!!**(82).

وهو مستوى عبثى لا يحتاج إلى تعليق، اللهم إلا التذكير بعبارة حجة الإسلام أبو حامد الغزالى، التى علق بها على التأويلات التى تخرج ذات الله وصفاته عن الوجود الحقيقى، فقال: **«إن من ينكر نصًا متواترًا، ويزعم أنه مؤوَّل، ولكن ذكر تأويله لا انقداح له أصلا فى اللسان - [اللغة] - لا على بُعد ولا على قُرب، فذلك كفر، وصاحبه مكذِّب، وإن كان يزعم أنه مُؤَوِّل. مثاله ما رأيته فى كلام بعض الباطنية أن الله تعالى واحد، بمعنى أنه يعطى الوحدة ويخلقها، وعالم، بمعنى أنه يعطى العلم لغيره ويخلقه، وموجود، بمعنى أنه يوجد غيره، وأما أن يكون واحدًا فى نفسه وموجودًا وعالمًا على معنى اتصافه فلا. وهذا كفر صراح، لأن حمل الوحدة على إيجاد الوحدة ليس من التأويل فى شىء، ولا تحتمله لغة العرب أصلا، ولو كان خالق الوحدة يسمى**

---

(82) د. حسن حنفى [التراث والتجديد] ص69، 67.

واحدا لخلقه الوحدة، لسمى ثلاثا وأربعا لأنه خلق الأعداد أيضًا، فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عُبِّر عنها بالتأويلات . . »[٨٣] ـ هكذا قال أبو حامد الغزالى .

وإذا كان أصحاب هذا «التأويل العبثى» يسيئون الظن بحجة الإسلام الغزالى . . ويزعمون أنه كان «رجعيًا»، مثَّل «جناية» على الفلسفة والعقلانية . بينما يدّعون أن ابن رشد كان قمة الفلسفة والعقلانية ـ بل ونهايتهما فى تاريخنا الحضارى ! ! ـ فإننا نقدم إليهم رأى ابن رشد فى «تأويلهم العبثى»، والذى ذهب فيه أبعد مما ذهب أبو حامد، حيث دعا ـ ابن رشد ـ إلى قتلهم كزنادقة ! ! . . فقال ـ فيما سبق إيراده ـ : **«يجب على كل إنسان أن يسلِّم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة . فالذى يجب أن يقال فيها : إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها . . ولذلك لا تجد أحدا من القدماء ـ [الفلاسفة] ـ تكلم فى المعجزات، مع انتشارها وظهورها فى العالم؛ لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال بعد الموت . . فالمتأول لظواهر أصول الشرع كافر . . »**.

هكذا أجمعت تيارات الفكر ومذاهب الفلسفة فى حضارتنا على رفض هذا «التأويل العبثى»، الذى عرفته «الهيرمينوطيقا» الغربية ـ والذى مثل جناية عظمى وطامة كبرى على النص . . وعلى النص الدينى على وجه الخصوص . .

وهكذا صاغت حضارتنا نموذجها «العلمى» فى قراءة النصوص . . وفى التأويل، فقدمت قسمة من قسمات التمايز الحضارى، التى ميزتها عن الحضارات والفلسفات التى سقطت فى مستنقع الغلو . . سواء أكان غلوا ماديًا . . أو غلوا باطنيًا . . ! .

* * *

(٨٣) [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة] ص١٧ .

هــذا...

ولمزيد من الاطلاع على نماذج أخرى لتطبيقات هذا «التأويل العبثى»، الذى يجتاح مقدسات الأديان ـ كل الأديان ـ .. ويبدد ويدمر الاعتقاد الإسلامى.. ويجرد الأمة ـ إبان صراعها مع «الصليبية ـ الصهيونية» ـ من أسلحتها، المتمثلة فى ثوابت هويتها.

• لمزيد من الاطلاع على تطبيقات هذا «التأويل العبثى».. يمكن الرجوع إلى كتبنا:

١ ـ [سقوط الغلو العلمانى] ـ طبعة دار الشروق..

٢ ـ [التفسير الماركسى للإسلام] ـ طبعة دار الشروق..

٣ ـ [الإسلام بين التنوير والتزوير] ـ طبعة دار الشروق..

٤ ـ [مستقبلنا بين التجديد الإسلامى والحداثة الغربية] ـ طبعة مكتبة الشروق الدولية.ـ

• وكذلك الاطلاع على كتب:

٥ ـ [فلسفة المشروع الحضارى] للدكتور أحمد جاد ـ طبعة المعهد العالى للفكر الإسلامى.

٦ ـ [موقف العلمانيين العرب من النص الدينى] للدكتور أحمد إدريس الطعان ـ رسالة دكتوراه ـ من قسم الفلسفة ـ كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة ـ تحت الطبع.

***

ولعلنا فى طبعة قادمة من هذا الكتاب ـ إن شاء الله ـ نقدم المزيد من التطبيقات لهذا «التأويل العبثى»، الذى يشيعه «القرامطة المعاصرون» ـ تلامذة الهيرمينوطيقا الغربية فى بلاد الإسلام!

المصادر والمراجع

- **ابن رشد ـ أبو الوليد ـ**: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال). دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة ١٩٩٩م.

  : (مناهج الأدلة في عقائد الملة). دراسة وتحقيق: د. محمود قاسم. طبعة مكتبة الأنجلو ـ القاهرة. بدون تاريخ.
- **الأفغاني ـ جمال الدين ـ**: (الأعمال الكاملة). دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت ١٩٧٩م.
- **پول ريكور**: (من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل). ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية. طبعة القاهرة ٢٠٠١م.
- **البيضاوي**: (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) طبعة القاهرة ١٩٢٦م.
- **التهانوي**: ـ (كشاف اصطلاحات الفنون). طبعة الهند ١٨٩٢م.
- **الجرجاني ـ الشريف ـ**: (التعريفات) طبعة القاهرة ١٩٣٨م.
- **الجرجاني ـ عبدالقاهر ـ**: (دلائل الإعجاز). تحقيق: محمود محمد شاكر. طبعة القاهرة ٢٠٠٠م.
- **د. حسن حنفي**: (من العقيدة إلى الثورة). طبعة القاهرة ١٩٨٨م.

  : (التراث والتجديد). طبعة القاهرة ١٩٨٠م.

  : مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» العدد ١٩/ ٢٠٠٢م.

  : (دراسات إسلامية). طبعة بيروت ١٩٨٢م.

  : «مقدمة» كتاب لسنج (تربية الجنس البشري) طبعة القاهرة ١٩٧٧م.
- **الراغب الأصفهاني**: (المفردات في غريب القرآن) طبعة القاهرة ١٩٩١م.
- **زالمان شازار ـ محرر ـ**: (تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث). ترجمة: د. أحمد محمد هويدي. مراجعة: د. محمد خليفة حسن. طبعة القاهرة ٢٠٠٠م.

- **الزمخشري** : (الكشاف) طبعة طهران .
- **سيزا قاسم** : (القارئ والنص : العلامة والدلالة) . طبعة القاهرة ٢٠٠٢م .
- **د. طيب تيزيني** : (النص والقرآن) .
- **عبدالجبار بن أحمد - قاضي القضاة -** : (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ١٦ . تحقيق : أمين الخولي ، طبعة القاهرة ١٩٦٠م .
- **د. عبدالرحمن بدوي** : (مذاهب الإسلاميين) طبعة بيروت ١٩٧٣م .
- **د. علي حرب** : (الممنوع والممتنع) طبعة بيروت ١٩٩٥م .

: (نقد النص) . طبعة بيروت ١٩٩٣م .

- **الغزالي - أبو حامد -** : (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) طبعة القاهرة ١٩٠٧م .

: (المستصفى من أصول الفقه) طبعة القاهرة ١٣٢٢هـ .

- **القرطبي** : (الجامع لأحكام القرآن) طبعة دار الكتب المصرية - القاهرة .
- **القشيري** : (لطائف الإشارات) . تحقيق : د. إبراهيم بسيوني . طبعة القاهرة ٢٠٠٠م .
- **الكفوي - أبو البقاء -** : (الكليات) . تحقيق : د. عدنان درويش ، محمد المصري . طبعة دمشق ١٩٨٢م .
- **مجمع اللغة العربية - القاهرة -** : (المعجم الفلسفي) طبعة القاهرة ١٩٧٩م .
- **د. محمد أركون** : (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ترجمة : هاشم صالح . طبعة بيروت ٢٠٠١م .

: (الإسلام والتاريخ والحداثة) ترجمة هاشم صالح . مجلة (الوحدة) - الرباط - ١٩٨٩م .

: (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) ترجمة : هاشم صالح .

- **محمد رشيد رضا** : مجلة (المنار) .
- **محمد الطاهر بن عاشور** : (التحرير والتنوير) طبعة الشركة التونسية للنشر والتوزيع . تونس .
- **محمد عبده - الأستاذ الإمام -** : (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) . دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة القاهرة ١٩٩٣م .

: (رسالة التوحيد) . دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة القاهرة ١٩٩٤م .

- د. محمد عمارة: (الوسيط في المذاهب والمصطلحات). طبعة القاهرة ١٩٩٩م.
- محمد غازي عرابي: (النصوص في مصطلحات الصوفية). طبعة دمشق ١٩٨٥م.
- د. مراد وهبة ـ وآخران ـ: (المعجم الفلسفي) طبعة القاهرة ١٩٧١م.
- د. نصر حامد أبو زيد: (مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن) طبعة القاهرة ١٩٩٠م.

: (نقد الخطاب الديني). طبعة القاهرة ١٩٩٢م.

: [مجلة (القاهرة) ـ عدد أكتوبر ١٩٩٢م.

- وزارة الأوقاف الكويتية: (الموسوعة الفقهية). طبعة الكويت ١٩٨٧م.

●●●

• الدكتور محمد عمارة •

١- سيرة ذاتية .. في نقاط

* مفكر إسلامي . . ومؤلف . . ومحقق . . وعضو «مجمع البحوث الإسلامية» - بالأزهر الشريف .

* ولد بريف مصر - ببلدة «صروه»، مركز «قلين»، محافظة «كفر الشيخ» - في ٢٧ من رجب سنة ١٣٥٠هـ - ٨ من ديسمبر سنة ١٩٣١م - في أسرة ميسورة الحال - ماديًا - تحترف الزراعة . . وملتزمة دينيًا .

* قبل مولده، كان والده قد نذر لله : إذا جاء المولود ذكرًا، أن يسميه محمدًا، وأن يهبه للعلم الديني - أي يطلب العلم في الأزهر الشريف .

* حفظ القرآن وجَوَّده بـ«كُتَّاب» القرية . . مع تلقى العلوم المدنية الأولية بمدرسة القرية - مرحلة التعليم الإلزامي . .

* في سنة ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م التحق «بمعهد دسوق الديني الابتدائي» - التابع للجامع الأزهر الشريف . . ومنه حصل على شهادة الابتدائية سنة ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩م .

* وفي المرحلة الابتدائية - النصف الثاني من أربعينيات القرن العشرين - بدأت تتفتح وتنمو اهتماماته الوطنية والعربية والإسلاميّة، والأدبيّة والثقافية . فشارك في العمل الوطني - قضية استقلال مصر . . والقضية الفلسطينيّة - بالخطابة في المساجد . . والكتابة - نثرًا وشعرًا - وكان أول مقال نشرته له صحيفة «مصر الفتاة» - بعنوان «جهاد» - عن فلسطين - في أبريل سنة ١٩٤٨م - وتطوع للتدريب على حمل السلاح ضمن حركة مناصرة القضية الفلسطينية . . لكن لم يكن له شرف الذهاب إلى فلسطين .

* في سنة ١٩٤٩م، التحق «بمعهد طنطا الأحمدي الديني الثانوي» - التابع للجامع الأزهر الشريف - ومنه حصل على الثانوية الأزهرية سنة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م .

* وواصل - في مرحلة الدراسة الثانوية - اهتماماته السياسية والأدبية والثقافيّة . . ونشر شعرًا

ونثراً فى صحف ومجلات «مصر الفتاة»، و«منبر الشرق»، و«المصرى»، و«الكاتب». . وتطوع للتدريب على السلاح بعد إلغاء معاهدة ١٩٣٦م فى سنة ١٩٥١م.

* فى سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م التحق «بكلية دار العلوم» ـ جامعة القاهرة. . وفيها تخرج، ونال درجة «الليسانس» فى اللغة العربيّة والعلوم الإسلامية ـ ولقد تأخر تخرجه ـ بسبب نشاطه السياسى ـ إلى سنة ١٩٦٥ بدلاً من سنة ١٩٥٨م.

* تواصل ـ فى مرحلة الدراسة الجامعية ـ نشاطه الوطنى والأدبى والثقافى. . فشارك فى «المقاومة الشعبية»، بمنطقة قناة السويس، إبان مقاومة الغزو الثلاثى لمصر سنة ١٣٧٥هـ، ١٩٥٦م. .

* ونشر المقالات فى صحيفة «المساء» ـ المصرية ـ ومجلة «الآداب». . البيروتيّة. . وألّف ونشر أول كتبه عن «القومية العربية»، سنة ١٩٥٨م.

* وبعد التخرج من الجامعة، أعطى كل وقته ـ تقريبًا ـ وجميع جهده لمشروعه الفكرى، فجمع وحقق ودرس الأعمال الكاملة لأبرز أعلام اليقظة الإسلامية الحديثة: رفاعة رافع الطهطاوى. . وجمال الدين الأفغانى. . ومحمد عبده. . وعبد الرحمن الكواكبى. . وعلى مبارك. . وقاسم أمين. . وكتب الكتب والدراسات عن أعلام التجديد الإسلامى. . مثل: الدكتور عبد الرزاق السنهورى باشا. . والشيخ محمد الغزالى. . وعمر مكرم. . ومصطفى كامل. . وخير الدين التونسى. . ورشيد رضا. . وعبد الحميد ابن باديس. . ومحمد الخضر حسين. . وأبى الأعلى المودودى. . وحسن البنا. . وسيد قطب. . والشيخ محمود شلتوت. . إلخ.

* ومن أعلام الصحابة الذين كتب عنهم: عمر بن الخطاب. . وعلى بن أبى طالب. . وأبو ذر الغفارى. . وأسماء بنت أبى بكر. . كما كتب عن تيارات الفكر الإسلامى ـ القديمة والحديثة ـ وعن أعلام التراث الإسلامى، مثل: غيلان الدمشقى. . والحسن البصرى. . وعمرو بن عبيد. . والنفس الزكية: محمد بن الحسن. . وعلى بن محمد. . والماوردى. . وابن رشد (الحفيد). . والعز بن عبد السلام. . إلخ.

* وتناولت كتبه ـ التى تجاوزت المائة والثمانين ـ السمات المميزة للحضارة الإسلاميّة. والمشروع الحضارى الإسلامى. . والمواجهة مع الحضارات الغازية والمعادية. . وتيارات العلمنة والتغريب. . وصفحات العدل الاجتماعى الإسلامى. . والعقلانية الإسلامية. .

* وحاور وناظر العديد من أصحاب المشاريع الفكرية الوافدة. .

* وحقّق عدداً من نصوص التراث الإسلامي ـ القديم منه والحديث . . .

* وكجزء من عمله العلمي ومشروعه الفكري، حصل ـ من كلية دار العلوم ـ في العلوم الإسلامية ـ تخصص الفلسفة الإسلامية ـ على الماجستير سنة ١٣٩٠هـ/ سنة ١٩٧٠م. بأطروحة عن «المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية» . . وعلى الدكتوراه سنة ١٣٩٥هـ/ سنة ١٩٧٥م، بأطروحة عن «الإسلام وفلسفة الحكم».

* أسهم في تحرير العديد من الدوريات الفكريّة المتخصصة . . وشارك في العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية في وطن العروبة وعالم الإسلام وخارجهما . . كما أسهم في تحرير العديد من الموسوعات السياسية والحضارية والعامة، مثل: «موسوعة السياسة»، و«موسوعة الحضارة العربية»، و«موسوعة الشروق»، و«موسوعة المفاهيم الإسلاميّة»، و«الموسوعة الإسلامية العامة»، و«موسوعة الأعلام» . . . إلخ .

* نال عضوية عدد من المؤسسات العلمية والفكرية والبحثيّة، منها: «المجلس الأعلى ـ للشئون الإسلاميّة» ـ بمصر، و«المعهد العالمي للفكر الإسلامي» ـ بواشنطن، و«مركز الدراسات الحضارية» ـ بمصر، و«المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية» ـ مؤسسة آل البيت ـ بالأردن . . و«مجمع البحوث الإسلامية» بالأزهر الشريف . .

* حصل على عدد من الجوائز والأوسمة . . والشهادات التقديريّة . . والدروع . . منها: «جائزة جمعية أصدقاء الكتاب» ـ بلبنان ـ سنة ١٩٧٢م . . وجائزة الدولة التشجيعية ـ بمصر ـ سنة ١٩٧٦م . . ووسام العلوم والفنون . . من الطبقة الأولى ـ بمصر ـ سنة ١٩٧٦م . . وجائزة علي وعثمان حافظ ـ لفكر العام ـ سنة ١٩٩٣م . . وجائزة المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية . . سنة ١٩٩٧م . . ووسام التيار القومي الإسلامي ـ القائد المؤسس ـ سنة ١٩٩٨م . وجائزة مؤسسة أحمد كانو ـ للدراسات الإسلامية ـ بالبحرين سنة ٢٠٠٥م.

* جاوزت أعماله الفكرية ـ تأليفًا وتحقيقًا ـ مائة وثمانين كتابًا، وذلك غير ما نشر له في الصحف والمجلات . .

* ترجم العديد من كتبه إلى العديد من اللغات الشرقية والغربية . . مثل: التركية، والمالاوية، والفارسية، والأوردية، والإنجليزية، والفرنسية، والروسية، والإسبانية، والألمانية، والألبانية، والبوسنية .

* الاسم ـ رباعيًا: محمد عمارة مصطفى عمارة . .

* والعنوان: جمهورية مصر العربية - ١٣ ب شارع كورنيش النيل - أغاخان - القاهرة - هاتف ٢٠٥٥٦٦١ - فاكس ٢٠٥٥٦٦٢.

***

٢ - ثبت بأعماله الفكرية:

أ - تأليف:

١ - معالم المنهج الإسلامى - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧م.

٢ - الإسلام والمستقبل - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧م.

٣ - نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧م.

٤ - معارك العرب ضد الغزاة - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٨م.

٥ - الغارة الجديدة على الإسلام - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٨م.

٦ - جمال الدين الأفغانى بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧م.

٧ - الشيخ محمد الغزالى: الموقع الفكرى والمعارك الفكرية - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٨م.

٨ - الوعى بالتاريخ وصناعة التاريخ - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧م.

٩ - التراث والمستقبل - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧م.

١٠ - الإسلام والتعددية: التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧م.

١١ - الإبداع الفكرى والخصوصية الحضارية - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧م.

١٢ - الدكتور عبد الرزاق السنهورى باشا: إسلامية الدولة والمدنية والقانون - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٩م.

١٣ - الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧م. وطبعة مركز الراية - جدة - سنة ٢٠٠٤م.

١٤ - الإسلام وفلسفة الحكم - دار الشروق - سنة ٢٠٠٦م.

١٥ - معركة الإسلام وأصول الحكم - دار الشروق - سنة ١٩٩٧م.

١٦ ـ الإسلام والفنون الجميلة ـ دار الشروق ـ سنة ٢٠٠٥م.

١٧ ـ الإسلام وحقوق الإنسان ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٩م. وطبعة مركز الراية ـ جدة ـ سنة ٢٠٠٤م.

١٨ ـ الإسلام والثورة ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٨م.

١٩ ـ الإسلام والعروبة ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٨م.

٢٠ ـ الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٨م.

٢١ ـ هل الإسلام هو الحل؟ لماذا؟ وكيف؟ ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩٨م.

٢٢ ـ سقوط الغلو العلماني ـ دار الشروق ـ سنة ٢٠٠٢م.

٢٣ ـ الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩٧م.

٢٤ ـ الطريق إلى اليقظة الإسلاميّة ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩٠م.

٢٥ ـ تيارات الفكر الإسلامي ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩٧م.

٢٦ ـ الصحوة الإسلاميّة والتحدي الحضاري ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩٧م.

٢٧ ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانيّة ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٨م.

٢٨ ـ عندما أصبحت مصر عربية إسلامية ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩٧م.

٢٩ ـ العرب والتحدي ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩١م.

٣٠ ـ مسلمون ثوار ـ دار الشروق ـ سنة ٢٠٠٦م.

٣١ ـ التفسير الماركسي للإسلام ـ دار الشروق ـ سنة ٢٠٠٢م.

٣٢ ـ الإسلام بين التنوير والتزوير ـ دار الشروق ـ سنة ٢٠٠٢م.

٣٣ ـ التيار القومي الإسلامي ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩٦م.

٣٤ ـ الإسلام والأمن الاجتماعي ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩٨م.

٣٥ ـ الأصولية بين الغرب والإسلام ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩٨م.

٣٦ ـ الجامعة الإسلاميّة والفكرة القوميّة ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩٤م.

٣٧ ـ قاموس المصطلحات الاقتصاديّة في الحضارة الإسلامية ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٩٣م.

٣٨ ـ عمر بن عبد العزيز ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٨م .

٣٩ ـ جمال الدين الأفغاني : موقظ الشرق ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٨م .

٤٠ ـ محمد عبده : تجديد الدنيا بتجديد الدين ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٨م .

٤١ ـ عبد الرحمن الكواكبي ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٨م .

٤٢ ـ أبو الأعلى المودودي ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٧م .

٤٣ ـ رفاعة الطهطاوي ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٨م .

٤٤ ـ على مبارك ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٨م .

٤٥ ـ قاسم أمين ـ دار الشروق ـ سنة ١٩٨٨م .

٤٦ ـ التحرير الإسلامى للمرأة ـ دار الشروق ـ سنة ٢٠٠٢م .

٤٧ ـ الإسلام فى عيون غربية ـ دار الشروق ـ سنة ٢٠٠٤م .

٤٨ ـ الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ـ دار الشروق ـ سنة ٢٠٠٢م .

٤٩ ـ فى فقه الصراع على القدس وفلسطين ـ دار الشروق ـ سنة ٢٠٠٥م .

٥٠ ـ معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ـ نهضة مصر ـ القاهرة ـ سنة ٢٠٠٦م .

٥١ ـ الإسلام وتحديات العصر ـ نهضة مصر ـ سنة ٢٠٠٤م .

٥٢ ـ الإسلام فى مواجهة التحديات ـ نهضة مصر ٢٠٠٦م .

٥٣ ـ القدس الشريف رمز الصراع وبوابة الانتصار ـ نهضة مصر ـ القاهرة ـ سنة ٢٠٠٦م .

٥٤ ـ هذا إسلامنا : خلاصات الأفكار ـ دار الوفاء ـ سنة ٢٠٠٠م .

٥٥ ـ الصحوة الإسلامية فى عيون غربية ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٧م .

٥٦ ـ الغرب والإسلام ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٧م .

٥٧ ـ أبو حيان التوحيدى ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٧م .

٥٨ ـ ابن رشد بين الغرب والإسلام ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٧م .

٥٩ ـ الانتماء الثقافى ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٧م .

٦٠ ـ التعددية : الرؤية الإسلامية والتحديات الغربيّة ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٧م .

٦١ ـ صراع القيم بين الغرب والإسلام ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٧م .

٦٢ ـ الدكتور يوسف القرضاوى : المدرسة الفكريّة والمشروع الفكرى ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٧م .

٦٣ ـ عندما دخلت مصر فى دين الله ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٧م .

٦٤ ـ الحركات الإسلامية : رؤية نقدية ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٨م .

٦٥ ـ المنهج العقلى فى دراسات العربية ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٧م .

٦٦ ـ النموذج الثقافى ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٨م .

٦٧ ـ تجديد الدنيا بتجديد الدين ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٨م .

٦٨ ـ الثوابت والمتغيرات فى فكر اليقظة الإسلاميّة الحديثة ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٧م .

٦٩ ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٨م .

٧٠ ـ التقدم والإصلاح : بالتنوير الغربى أم بالتجديد الإسلامى ؟ ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٨م .

٧١ ـ الحملة الفرنسية فى الميزان ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٨م .

٧٢ ـ الحضارات العالمية : تدافع أم صراع ؟ ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٨م .

٧٣ ـ إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٨م .

٧٤ ـ القدس بين اليهودية والإسلام ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٩م .

٧٥ ـ الأقليات الدينية والقومية : تنوع ووحدة أم تفتيت واختراق ؟ ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٨م .

٧٦ ـ السنة النبوية والمعرفة الإنسانية ـ نهضة مصر ـ سنة ٢٠٠٠م .

٧٧ ـ خطر العولمة على الهوية الثقافية ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٩م .

٧٨ ـ مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية ـ نهضة مصر ـ سنة ٢٠٠٠م .

٧٩ ـ فى التحرير الإسلامى للمرأة ـ نهضة مصر ـ سنة ٢٠٠٣م .

٨٠ ـ المستقبل الاجتماعى للأمة الإسلامية ـ نهضة مصر ـ ٢٠٠٣م .
٨١ ـ الغرب والإسلام : افتراءات لها تاريخ ـ نهضة مصر ـ سنة ٢٠٠٦م .
٨٢ ـ السماحة الإسلامية ـ نهضة مصر ـ سنة ٢٠٠٦م .
٨٣ ـ الشيخ عبدالرحمن الكواكبى : هل كان علمانيا؟ ـ نهضة مصر ـ ٢٠٠٦م .
٨٤ ـ أزمة الفكر الإسلامى الحديث ـ نهضة مصر ـ ٢٠٠٦م .
٨٥ ـ هل المسلمون أمة واحدة؟ ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٩م .
٨٦ ـ الغناء والموسيقى : حلال أم حرام؟ ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٩م .
٨٧ ـ شبهات حول القرآن الكريم ـ نهضة مصر ـ سنة ٢٠٠٣م .
٨٨ ـ تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٩م .
٨٩ ـ الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين ـ نهضة مصر ـ سنة ٢٠٠٠م .
٩٠ ـ الظاهرة الإسلامية ـ المختار الإسلامى ـ سنة ١٩٩٨م .
٩١ـ الوسيط فى المذاهب والمصطلحات الإسلامية ـ نهضة مصر ـ سنة ٢٠٠٦م .
٩٢ ـ إسلاميات السنهورى باشا ـ دار الوفاء ـ سنة ٢٠٠٦م .
٩٣ ـ النص الإسلامى بين الاجتهاد والجمود والتاريخية ـ دار الفكر ـ دمشق ـ سنة ١٩٩٨م .
٩٤ ـ أزمة الفكر الإسلامى الحديث ـ دار الفكر ـ دمشق ـ سنة ١٩٩٨م .
٩٥ ـ المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف ـ سنة ١٩٨٣م .
٩٦ ـ العطاء الحضارى للإسلام ـ مكتبة الشروق الدولية ـ سنة ٢٠٠٤م .
٩٧ ـ إسلامية المعرفة ماذا تعني؟ ـ دار المعارف ـ سنة ١٩٩٩م .
٩٨ ـ الإسلام وضرورة التغيير ـ دار المعارف ـ سنة ٢٠٠١م .
٩٩ ـ الإسلام والحرب الدينية ـ مكتبة الشروق الدولية ـ سنة ٢٠٠٤م .
١٠٠ ـ ثورة الزنج ـ دار الوحدة ـ سنة ١٩٨٠م .
١٠١ ـ دراسات فى الوعى بالتاريخ ـ دار الوحدة ـ سنة ١٩٨٠م .

١٠٢ ـ الإسلام والوحدة القومية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ سنة ١٩٧٩م .

١٠٣ ـ الإسلام والسلطة الدينية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ سنة ١٩٨٠م .

١٠٤ ـ الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ـ دار ثابت ـ القاهرة ـ سنة ١٩٨٢م .

١٠٥ ـ فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين ـ دار الوفاء ـ القاهرة ـ سنة ١٩٩٥م .

١٠٦ ـ سلامة موسى : اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية؟ ـ دار الوفاء ـ سنة ١٩٩٥م .

١٠٧ ـ العالم الإسلامي والمتغيرات الدولية ـ دار الوفاء ـ سنة ١٩٩٧م .

١٠٨ ـ عالمنا : حضارة أم حضارات؟ ـ دار الوفاء ـ سنة ١٩٩٧م .

١٠٩ ـ الجديد فى المخطط الغربى تجاه المسلمين ـ دار الوفاء ـ سنة ١٩٩٧م .

١١٠ ـ العلمانية بين الغرب والإسلام ـ دار الوفاء ـ سنة ١٩٩٦م .

١١١ ـ محمد عبده : سيرته وأعماله ـ دار القدس ـ بيروت ـ سنة ١٩٧٨م .

١١٢ ـ نظرة جديدة إلى التراث ـ دار قتيبة ـ دمشق ـ سنة ١٩٨٨م .

١١٣ ـ القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب ـ دار الفكر ـ القاهرة ـ سنة ١٩٥٨م .

١١٤ ـ الفكر القائد للثورة الإيرانيّة ـ دار ثابت ـ القاهرة ـ سنة ١٩٨٢م .

١١٥ ـ ظاهرة القومية فى الحضارة العربية ـ الكويت ـ سنة ١٩٨٣م .

١١٦ ـ رحلة فى عالم الدكتور محمد عمارة ـ حوار ـ دار الكتاب الحديث ـ بيروت ـ سنة ١٩٨٩م .

١١٧ ـ نظرية الخلافة الإسلامية ـ دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة ـ سنة ١٩٨٠م .

١١٨ ـ العدل الاجتماعى لعمر بن الخطاب ـ دار الثقافة الجديدة ـ سنة ١٩٧٨م .

١١٩ ـ الفكر الاجتماعى لعلى بن أبى طالب ـ دار الثقافة الجديدة ـ سنة ١٩٧٨م .

١٢٠ ـ إسرائيل هل هى سامية؟ ـ دار الكاتب العربى ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٨م .

١٢١ ـ الإسلام وأصول الحكم : دراسات ووثائق ـ المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ سنة ١٩٨٥م .

١٢٢ ـ الدين والدولة ـ الهيئة العامة للكتاب ـ سنة ١٩٩٧م .

١٢٣ ـ الاستقلال الحضارى ـ الهيئة العامة للكتاب ـ سنة ١٩٩٣م .

١٢٤ ـ الإسلام وقضايا العصر ـ دار الوحدة ـ بيروت ـ سنة ١٩٨٤م .

١٢٥ ـ الإسلام والعروبة والعلمانيّة ـ دار الوحدة ـ سنة ١٩٨١م .

١٢٦ ـ الفريضة الغائبة : عرض وحوار وتقييم ـ دار الوحدة ـ سنة ١٩٨٣م .

١٢٧ ـ التراث في ضوء العقل ـ دار الوحدة ـ سنة ١٩٨٤م .

١٢٨ ـ فجر اليقظة القوميّة ـ دار الوحدة ـ سنة ١٩٨٤م .

١٢٩ ـ العروبة فى العصر الحديث ـ دار الوحدة ـ سنة ١٩٨٤م .

١٣٠ ـ الأمة العربية وقضية الوحدة ـ دار الوحدة ـ سنة ١٩٨٤م .

١٣١ ـ أكذوبة الاضطهاد الدينى فى مصر ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلاميّة ـ القاهرة ـ سنة ٢٠٠٠م .

١٣٢ ـ فى المسألة القبطيّة : حقائق وأوهام ـ مكتبة الشروق الدوليّة ـ القاهرة ـ سنة ٢٠٠٤م .

١٣٣ ـ الإسلام والآخر : من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟ ـ مكتبة الشروق الدولية ـ القاهرة ـ سنة ٢٠٠٤م .

١٣٤ ـ فى فقه المواجهة بين الغرب والإسلام ـ مكتبة الشروق الدوليّة ـ القاهرة ـ سنة ٢٠٠٣م .

١٣٥ ـ الإسلام والأقليات : الماضى والحاضر والمستقبل ـ مكتبة الشروق الدولية ـ القاهرة ـ سنة ٢٠٠٣م .

١٣٦ ـ مستقبلنا بين التجديد الإسلامى والحداثة الغربية ـ مكتبة الشروق الدولية ـ القاهرة ـ سنة ٢٠٠٤م .

١٣٧ ـ الغرب والإسلام : أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ ـ مكتبة الشروق الدولية ـ سنة ٢٠٠٤م .

١٣٨ ـ مقالات الغلو الدينى واللادينى ـ مكتبة الشروق الدولية ـ سنة ٢٠٠٤م .

١٣٩ ـ فى فقه الحضارة الإسلامية ـ مكتبة الشروق الدولية ـ سنة ٢٠٠٣م .

١٤٠ ـ الدراما التاريخية وتحديات الواقع المعاصر ـ مكتبة الشروق الدولية ـ سنة ٢٠٠٥م.
١٤١ ـ فى المشروع الحضارى الإسلامى ـ مركز الراية ـ جدة ـ سنة ٢٠٠٤م.
١٤٢ ـ شخصيات لها تاريخ ـ مركز الراية ـ جدة ـ سنة ٢٠٠٤م.
١٤٣ ـ شبهات وإجابات حول القرآن الكريم ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ سنة ٢٠٠١م.
١٤٤ ـ الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلاميّة ـ سنة ٢٠٠١م.
١٤٥ ـ شبهات وإجابات حول مكانة المرأة فى الإسلام ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ج١، ٢، ٣ ـ سنة ٢٠٠١م.

ب ـ دراسة وتحقيق:

١٤٦ ـ الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ سنة ١٩٧٣م.
١٤٧ ـ الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ سنة ١٩٧٩م.
١٤٨ ـ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ سنة ١٩٩٣م.
١٤٩ ـ الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى ـ دار الشروق سنة ٢٠٠٦م.
١٥٠ ـ الأعمال الكاملة لقاسم أمين ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ سنة ٢٠٠٦م.
١٥١ ـ رسائل العدل والتوحيد ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ سنة ١٩٨٧م.
١٥٢ ـ كتاب الأموال ـ لأبى عبيد القاسم بن سلام ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ سنة ١٩٨٩م.
١٥٣ ـ رسالة التوحيد ـ للإمام محمد عبده ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ سنة ١٩٩٣م.
١٥٤ ـ الإسلام والمرأة فى رأى الإمام محمد عبده ـ دار الرشاد ـ القاهرة ـ سنة ١٩٩٧م.
١٥٥ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ لابن رشد ـ دار المعارف ـ سنة ١٩٩٩م.
١٥٦ ـ التوفيقات الإلهامية فى مقارنة التواريخ ـ لمحمد مختار باشا المصرى ـ المؤسسة العربية ـ بيروت ـ سنة ١٩٨٠م.

١٥٧ ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ـ للشيخ محمد الخضر حسين ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٩م .

١٥٨ ـ السنة والبدعة ـ للشيخ محمد الخضر حسين ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٩م .

١٥٩ ـ روح الحضارة الإسلامية ـ للشيخ الفاضل ابن عاشور ـ نهضة مصر ـ سنة ٢٠٠٣م .

١٦٠ ـ صلة الإسلام بإصلاح المسيحية ـ للشيخ أمين الخولى ـ نهضة مصر ٢٠٠٦م .

جـ ـ مناظرات :

١٦١ ـ أزمة العقل العربى ـ دار نهضة مصر ـ القاهرة ـ سنة ٢٠٠٣م .

١٦٢ ـ المواجهة بين الإسلام والعلمانية ـ دار الآفاق الدولية ـ القاهرة ـ سنة ١٤١٣هـ .

١٦٣ ـ تهافت العلمانية ـ دار الآفاق الدولية ـ القاهرة ـ سنة ١٤١٣هـ .

د ـ بالاشتراك مع آخرين :

١٦٤ ـ الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية ـ الكويت ـ سنة ١٩٨٩م .

١٦٥ ـ القرآن ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ سنة ١٩٧٢م .

١٦٦ ـ محمد ﷺ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ سنة ١٩٧٢م .

١٦٧ ـ عمر بن الخطاب ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ سنة ١٩٧٣م .

١٦٨ ـ على بن أبى طالب ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ سنة ١٩٧٤م .

١٦٩ ـ قارعة سبتمبر ـ مكتبة الشروق الدولية ـ القاهرة سنة ٢٠٠٢م .

• صدر حديثا :

١٧٠ ـ إحياء الخلافة الإسلامية : حقيقة أم خيال ـ مكتبة الشروق الدولية ـ سنة ٢٠٠٥م .

١٧١ ـ حقائق الإسلام فى مواجهة شبهات المشككين ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ سنة ٢٠٠٢م .

١٧٢ ـ الشيخ الشهيد أحمد ياسين . . وفقه الجهاد على أرض فلسطين ـ مركز الإعلام العربى ـ القاهرة ـ سنة ٢٠٠٤م .

١٧٣ ـ الإصلاح بالإسلام ـ نهضة مصر سنة ٢٠٠٥م .

١٧٤ ـ الإمام محمد عبده : مشروع حضارى للإصلاح بالإسلام ـ مكتبة الإسكندرية سنة ٢٠٠٥م .

١٧٥ ـ مقام العقل فى الإسلام ـ تحت الطبع .
١٧٦ ـ الفتوحات الإسلامية : تحرير . . أم تدمير؟؟ ـ تحت الطبع .
١٧٧ ـ فوائد البنوك : حلال أم حرام؟ ـ تحت الطبع .
١٧٨ ـ القرآن يتحدى ـ تحت الطبع .
١٧٩ ـ من أعلام الإحياء الإسلامى ـ مكتبة الشروق الدولية ـ ٢٠٠٦م .

• سلسلة (هذا هو الإسلام) ـ مكتبة الشروق الدولية :

١٨٠ ـ الدين والحضارة، عوامل امتياز الإسلام ـ طبعة القاهرة ـ سنة ٢٠٠٦م .
١٨١ ـ السماحة الإسلامية، حقيقة الجهاد . . والقتال . . والإرهاب ـ طبعة القاهرة ـ سنة ٢٠٠٦م .
١٨٢ ـ احترام المقدسات، خيرية الأمة، عوامل تفوق الإسلام ـ طبعة القاهرة ـ سنة ٢٠٠٦م .
١٨٣ ـ الموقف من الديانات الأخرى، الدين والدولة ـ طبعة القاهرة ـ سنة ٢٠٠٦م .
١٨٤ ـ الموقف من الحضارات الأخرى، أسباب انتشار الإسلام ـ طبعة القاهرة ـ سنة ٢٠٠٦م .
١٨٥ ـ قراءة النص الدينى بين التأويل الغربى والتأويل الإسلامى ـ طبعة القاهرة ٢٠٠٦م .

***

رقم الايداع ١٩٢٠٩ /٢٠٠٦م

الترقيم الدولى I.S.B.N. - 977- 09- 1830- x

قراءة النص الدينى

بين التأويل الغربى والتأويل الإسلامى

- فارق بين التأويل العلمى الذى يجمع بين ظواهر النصوص وبين براهين العقول .. وبين التأويل العبثى الذى يفرّغ النص من محتواه.
- وعلى حين بلورت الحضارة الإسلامية للتأويل النظريات المضبوطة باللغة والاعتقاد، وجعلته علمًا من علوم الفلسفة والتفسير للقرآن الكريم.
- كان التأويل الغربى .. والباطنى .. والحداثى .. وما بعد الحداثى، عبثًا تجاوز حد الجنون !!
- لقد حكموا «بموت المؤلف» حتى لو كان القائل هو الله !!
  وحكموا بموت النص، ليتعدد بتعدد القراء !
- وجعلوا القارئ هو المنتج للنص .. وللمعانى .. والمقاصد .. والدلالات !!
- وانطلاقًا من هذا التأويل العبثى رأيناهم يقولون :
  _ إن الله لم يخلق الإنسان .. وإنما الإنسان هو الذى خلق الله !!
  _ وإن التوحيد الدينى هو وحدة التاريخ !!
  _ وإن الإلحاد هو المعنى الأصلى للإيمان !! .. إلخ إلخ
- وذلك وصولاً إلى تفريغ الدين من الدين .. وإحلال «الطبيعة» محل الله!!
- ولبيان الحق من الباطل، والعلم من العبث _ فى هذا المبحث الخطير _ يصدر هذا الكتاب .

